فقہ اسلامی
کے سات بنیادی اُصول
مصنف
مفتی محمد نظام الدین رضوی
والضحیٰ پبلی کیشنز

مصنف

حضرت علامہ مولانا
مفتی محمد نظام الدین رضوی
صدر شعبہ افتاء جامعہ اشرفیہ مبارک پور انڈیا

داتا دربار مارکیٹ لاہور پاکستان
Ph:042-37300651
Cell:0300-7259263,0315-4959263

نام کتاب	فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول
مصنف	مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی (جامعہ اشرفیہ، مبارک پور)
ناشر	**والضحیٰ** پبلی کیشنز، دربار مارکیٹ، لاہور، پاکستان
لیگل ایڈوائزر	محمد صدیق الحسنات ڈوگر؛ ایڈووکیٹ ہائی کورٹ لاہور
تاریخ اشاعت	ذوالقعدہ 1435ھ / ستمبر 2014ء
تعداد	1100
قیمت	روپے

ملنے کے پتے

مکتبہ فیضانِ مدینہ؛ مدینہ ٹاؤن، فیصل آباد 0346-6021452، 0312-6561574

مکتبہ نوریہ رضویہ پبلی کیشنز؛ فیصل آباد، لاہور	**دار الاسلام**؛ اندرون بھاٹی گیٹ، لاہور
مکتبہ فیضانِ مدینہ، بھکر، اوکاڑہ، لالہ موسیٰ	انوار الاسلام؛ چشتیاں، بہاول نگر
مکتبہ غوثیہ ہول سیل؛ کراچی	تفہیم الاسلام فاؤنڈیشن، دینہ
احمد بک کارپوریشن؛ راول پنڈی	رضا بک شاپ؛ گجرات
العجت بک سیلرز، فیصل آباد	مکتبہ شمس و قمر؛ بھاٹی چوک، لاہور
مکتبہ قادریہ؛ لاہور، گجرات، کراچی، گوجرانوالہ	مکتبہ اہل سنت؛ فیصل آباد، لاہور
مکتبہ امام احمد رضا؛ لاہور، راول پنڈی	دار النور، نزد فیضانِ مدینہ اوکاڑہ
ہجویری بک شاپ؛ گنج بخش روڈ، لاہور	ضیاء القرآن پبلی کیشنز؛ لاہور، کراچی
مکتبہ جمعویہ سیفیہ، بہاول پور	مکتبہ برکات المدینہ؛ کراچی
نظامیہ کتاب گھر، اردو بازار، لاہور	علامہ فضل حق پبلی کیشنز، لاہور
مکتبہ فیضانِ سنت، ملتان، گوجرانوالہ، لاہور	

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

آئینۂ کتاب

مضامین	صفحہ نمبر
عرض حال از: مصنف	۱۰
تعارفِ سراج الفقہاء۔ از: مولانا نفیس احمد مصباحی صاحب	۱۳
تقدیم، از: مولانا نفیس احمد مصباحی صاحب	۳۶
سوال نامہ چھٹا فقہی سمینار: اسباب سبعہ کی تنقیح	۴۳
☆ مختصر جوابات	۴۵
اسباب سبعہ کی تعریفات اور فرق و امتیاز	۴۶
مصلحت اور فساد کی تعریف	۴۹
اسباب سبعہ کا اثر و دائرۂ اثر	۵۰
تعامل بوجہ عدم تحقیق یا غفلت معتبر نہیں	۵۲
☆ مفصل جوابات	۵۳
☆ تمہید	۵۴
دلائل مطلقہ و دلائل مقیدہ	۵۴
پانچ مقالات پر کتاب کی تقسیم	۵۶
☆ پہلا مقالہ: ضرورت کی تشریح اور اس کا اثر و دائرۂ اثر	۵۷
ضرورت کی لغوی و شرعی تشریح	۵۸
ضرورت کی فقہی تعریف و تشریح	۵۹
تعریف کے ماخذ (الف، ب، ج، د)	۶۰
دین و جان و حفاظتِ مال کی تشریح	۶۶

مضامین	صفحہ نمبر

ضرورت کے تحقق کی صورتیں ۶۸
(۱) مخمصہ ۶۸
(۲) اکراہِ تام ۶۸
(۳) اقتضائے کلام ۶۹
(۴) ضرر شدید ۷۰
(۵) مرض شدید ۷۰
(۶) عذر شدید ۷۱
☆ ضرورت شرعیہ کے حجت ہونے کے دلائل ۷۲
کتاب وسنت سے بارہ دلائل ۷۲
☆ ضرورت کا اثر ودائرۂ اثر ۸۰
محظورات کے تین اقسام ۸۱
پہلی قسم: محظور مباح ہوتا ہے ۸۱
دوسری قسم: رخصت وچھوٹ ملتی ہے ۸۲
تیسری قسم: جو نہ مباح ہو نہ کسی حال میں اس کی رخصت ملے ۸۳
☆ مختلف ابواب فقہ میں ضرورت کی اثر انگیزی کے نمونے ۸۷
پندرہ مسائل ۸۷
☆ ضرورت کی تاثیر کے شرائط ۹۳
(۱) ضرورت فی الحال متحقق وموجود ہو ۹۳
(۲) محظور کا استعمال صرف بقدر ضرورت ہو ۹۶
(۳) اپنے ضرر کا ازالہ اسی کے مثل ضرر سے نہ کیا جائے ۹۷

مضامین | صفحہ نمبر

(۴) یہ یقین ہو کہ محظور کے استعمال سے دین، جان وغیرہ کی حفاظت ہوگی ۹۷

(۵) محظور حقوق اللہ سے ہو یا ہلکے درجے کا ہو ۹۸

دوسرے مسلم کی ضرورت کا لحاظ واثر ۹۹

☆ دوسرا مقالہ: مباحثِ حرج ودفعِ حرج ۱۰۲

پہلا باب: حرج ودفعِ حرج کی تشریح وتاثیر ۱۰۳

حرج کے لغوی معانی ۱۰۴

حرج ایک معنیٰ کے لحاظ سے "ضرورت" اور دوسرے معنیٰ کے لحاظ سے "حاجت" ہے ۱۰۷

حرج کی تعریف ۱۰۸

دفعِ حرج کی تعریف ۱۰۸

حرج کا مفہوم شرعی ضرورت وحاجت کو عام ہے ۱۰۸

حرج کی تین صورتیں ہیں: مضرت، مشقت، دقت ۱۱۲

حرج کے باعث تخفیف ہونے کے دلائل ۱۱۳

کتاب اللہ کے شواہد ۱۱۳

احادیث رسول اللہ کے شواہد ۱۱۷

حرج کا اثر ودائرۂ اثر ۱۱۹

فقہی مسائل میں تاثیر حرج کے نمونے ۱۲۰

ضروری آگاہی ۱۲۵

دوسرا باب: حاجت کی تشریح اور اس کا اثر ودائرۂ اثر ۱۲۶

حاجت کی لغوی تشریح ۱۲۷

حاجت کی اصل کتاب اللہ سے ۱۲۹

مضامین	صفحہ نمبر
حاجت کا فقہی مفہوم	۱۳۲
فرق و امتیاز	۱۳۶
حاجت کے باعث تخفیف ہونے کے شواہد	۱۳۹
عمومی شواہد	۱۳۹
خصوصی شواہد	۱۴۱
حاجت کا اثر و دائرۂ اثر	۱۴۷
☆ حاجت کی تاثیر موارِدِ نصوص و اجماعی مسائل کو بھی عام ہے	۱۵۱
☆ حاجت بمنزلۂ ضرورت کی تاثیر	۱۵۲
تیسرا باب: عموم بلویٰ: تشریح، اثر و دائرۂ اثر	۱۵۶
عموم بلویٰ کی تشریح لغوی حیثیت سے	۱۵۷
عموم بلویٰ کی تشریح فقہی حیثیت سے	۱۶۲
عموم بلویٰ کی تعریف	۱۶۳
عموم بلویٰ کا اثر و دائرۂ اثر	۱۶۳
عموم بلویٰ کے مسائل	۱۶۳
وہ مسائل جن میں محظور سے بچنا ممکن نہ ہو	۱۶۴
وہ مسائل جن میں محظور سے بچنا ممکن ہو	۱۶۷
عموم بلویٰ کی اصل کتاب و سنت سے	۱۷۱
حرج اور عموم بلویٰ کا فرق	۱۷۲
منصوص مسائل میں عموم بلویٰ کا اعتبار	۱۷۳
عموم بلویٰ حلت و حرمت میں بھی باعث تخفیف ہے	۱۷۵
عموم بلویٰ سبب اختیاری ہے یا اضطراری	۱۷۷
عموم بلویٰ کی تاثیر کے شرائط	۱۷۷

مضامین	صفحہ نمبر
☆ تیسرا مقالہ: عرف وتعامل کی تشریح، اثر و دائرۂ اثر	۱۷۹
تمہید	۱۸۰
مقالہ کی چھ ابواب پر تقسیم	۱۸۲
پہلا باب: عرف وتعامل وغیرہ کی تشریحات	۱۸۳
عرف کے لغوی معانی	۱۸۴
عرف کی فقہی تعریف وتشریح	۱۸۵
استحسانِ عقول کے اسباب	۱۸۷
عرف کی قسمیں اور ان کی تعریف وتوضیح	۱۸۸
عرف وعادت تین ارکان کا مجموعہ ہیں	۱۹۱
عادت کا ایک دوسرا اطلاق	۱۹۲
☆ عرف کی ایک تعریف: ائمۂ دین کا تفاہم	۱۹۴
☆ عرفیہ عامہ، عرفیہ خاصہ، عرفیہ شرعیہ	۱۹۵
تلقی بالقبول، وشعار	۱۹۵
☆ تعامل اور شعار میں فرق	۱۹۶
☆ شعار قومی، شعار مذہبی	۱۹۶
توارث کی بحث	۱۹۸
دوسرا باب: عرف وتعامل کی حجیت کے دلائل	۲۰۵
کتاب وسنت کے (۱۷) دلائل	۲۰۶
تیسرا باب: عرف وتعامل کے اطلاقات اور ان کی حجیت کے مدارج	۲۲۳
☆ عرف وتعامل کا اطلاق چار طرح کے معانی پر	۲۲۷
☆ چوتھے درجے کا عرف ہی زیر بحث ہے	۲۲۸
چوتھا باب: عرف وتعامل کے اقسام اور ان کا اثر و دائرۂ اثر	۲۳۱

مضامین | صفحہ نمبر

عرف عام، عرف خاص، عرف نادر ۲۳۲
اثر و دائرۂ اثر کے پانچ مراحل ۲۳۳
عرف و تعامل کی تاثیر کے (۷) شرائط ۲۴۱
پانچواں باب: عرف و عادت کا اعتبار عامۂ ابواب فقہ میں.. ۲۴۵
عرف کا اعتبار حقوق اللہ میں ۲۴۶
عرف کا اعتبار حقوق العباد میں ۲۴۷
عرف کا اعتبار حظر و اباحت میں ۲۴۸
عرف کا اعتبار عقوبات میں ۲۴۹
عرف کا اعتبار عبادات میں ۲۵۰
عبادات کی تین اقسام ۲۵۰
عبادات کے سارے اقسام میں عرف و تعامل کا اعتبار ہے ۲۵۰
دلائل و شواہد: کتاب و سنت سے ۲۵۲
عبادات کی نوع اول: نماز وغیرہ میں عرف و عادت کا اعتبار ۲۵۵
عبادات کی نوع دوم: اذان و نوافل وغیرہ میں عرف کا اعتبار ۲۶۱
عبادات کی نوع سوم میں عرف و عادت کا اعتبار ۲۷۰
ایک شبہہ بدائع وغیرہ کی عبارات سے ۲۷۵
ازالۂ شبہہ ۲۷۶
چند جزئیات خاص بدائع سے (جن سے شبہہ کی بنیاد منہدم ہو جاتی ہے) ۲۸۱
عرف لفظی کب معتبر ہے اور کب غیر معتبر ۲۸۳
چھٹا باب: متفرقات ۲۹۱
☆ (۱) عرف و تعامل سے استناد کا حق کس کو ہے؟ ۲۹۲
☆ (۲) تعامل بوجہ جہل یا عدم تحقیق یا غفلت نا معتبر ہے ۲۹۳

مضامین	صفحہ نمبر
☆(۳) عرف وعادت کے بدلنے سے احکام پر اثر........	۳۰۰
(اکیاون) فقہی مسائل سے استناد....................	۳۰۰
☆چوتھا مقالہ: دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، اثر و دائرۂ اثر	۳۱۰
غلبۂ مصلحت کی تشریح....................	۳۱۱
ایمان افروز مثالوں سے غلبۂ مصلحت کی وضاحت..............	۳۱۱
ایک دل نشیں مثال سے وضاحت....................	۳۱۵
مصلحت کا لغوی اور شرعی مفہوم....................	۳۱۶
دینی ضروری مصلحت کا اثر و دائرۂ اثر....................	۳۱۸
☆پانچواں مقالہ: فسادِ موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ	۳۲۴
تعارف وتاثیر....................	۳۲۵
فساد کے لغوی معانی....................	۳۲۶
مفسدہ کی تعریف....................	۳۲۸
فرق وامتیاز....................	۳۲۹
ازالۂ فساد کی اصل کتاب وسنت میں....................	۳۳۱
شرعی احکام پر فساد کا اثر....................	۳۳۲
ساتوں اسباب ایک محل میں جمع ہو سکتے ہیں....................	۳۴۱
شکر خدائے پاک عزوجل....................	۳۴۴

عرضِ حال

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ بحمدہٖ

(۱)......مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے چھٹے فقہی سمینار کا موضوع تھا: ''اسبابِ ستہ وعمومِ بلویٰ کی تنقیح'' پیشِ نظر کتاب اسی عنوان پر مرتب کیے گئے سوال نامے کا تفصیلی جواب ہے۔ یہ جواب ماہِ ربیع النور ۱۴۱۹ھ مطابق جولائی ۱۹۹۸ء کے اوائل میں بڑی عجلت میں لکھا گیا تھا، جو اربابِ علم کے درمیان بہت مقبول ہوا۔ بعض اجلہ علما نے سمینار کے اجلاسِ عام میں اس کے تعلق سے اپنے گراں بہا تاثرات کا اظہار کرتے ہوئے ایک بڑی دل نواز اور جاں فزا بات ارشاد فرمائی، جس سے میرے اندر اس جواب پر دوبارہ محنت کرنے کا ولولہ شوق پیدا ہو گیا۔ یہ الگ بات ہے کہ اس سخنِ دل نواز کی عظمتوں کے آگے مجھے اپنا قد کوتاہ نظر آتا ہے۔ میں نے اس جواب پر نظرِ ثانی کی اور اب اضافہ وترمیم کے بعد وہ ایک ضخیم کتاب کی شکل میں جلوہ گر ہے۔

(۲)......جیسا کہ کتاب کے نام سے عیاں ہے، اس میں فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصولوں کی تشریح کر کے ان کی حجیت کے اثر ودائرۂ اثر کو کتاب وسنت اور فقہی شواہد سے واضح کیا گیا ہے۔

یہی وہ اصول ہیں جن کی بنیاد پر اسلام ہر دور میں اور ہر طرح کے حالات میں اپنے ماننے والوں کی رہ نمائی کرتا ہے۔ اور انھیں حرج وضرر اور تنگی ومشقت سے نکال کر راحت وسہولت کی خوش گوار وکشادہ فضا میں زندگی گزارنے کا موقع عطا کرتا ہے۔

(الف)...... یہ ہماری شریعتِ سہلہ، سمحہ کی شفقت ورحمت ہے کہ اس

نے دفعِ مشقت کا خاص اہتمام فرمایا اور ضرورت، حاجت، حرج وعمومِ بلویٰ کے پائے جانے کی صورت میں اپنے عمومی احکام کو بدل کر فوری طور پر راحت وسہولت سے ہم کنار کرنے والے خصوصی احکام جاری کر دے۔ یا عمومی احکام میں تخفیف اور آسانی کے دروازے کھول دے۔

(ب)......یہ بھی ہماری شریعت غراء کی شفقت ورأفت ہے کہ اس نے مسلمانوں کے عرف وعادات کو بھی حجتِ شرعی کا درجہ عطا فرما دیا۔ اور صرف اس وجہ سے کہ اس عرف وعادت کو مسلمانوں سے نسبت ہے اس پر اپنے احکام کی بنیاد رکھی اور کبھی یہ عرف یا عادت بدل جائے تو اس کے ساتھ اپنے حکم کو بدل دینے کی گنجائش بھی رکھی کہ عادت کے خلاف حکم باعثِ حرج ومشقت ہے۔

(ج)......دینی مصلحت اور دفعِ مفسدہ کو حجتِ شرعی کا درجہ دے کر مصالحِ عباد کی حفاظت فرمائی ہے اور ان سے مفاسد کا ازالہ فرما کر بندوں کی دینی، دنیوی، اخروی راحت کا سامان فراہم کیا ہے۔

اس طرح یہ ساتوں اصول ایک طرف شرعی احکام کو جمود وتعطل سے بچاتے ہیں اور دوسری طرف انسانوں کو مشکلات سے نجات دے کر ان کے لیے راحت کے اسباب مہیا کرتے ہیں۔

(۳)......(الف)۔ ہم شکر گزار ہیں محب مکرم حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی دام مجدہ استاذ جامعہ اشرفیہ کے کہ آپ نے اپنی گوناگوں مصروفیات کے باوجود اس کتاب پر ایک وقیع مقدمہ لکھ کر اس ناچیز کے تعلق سے اپنے قلبی تاثرات کا اظہار فرمایا۔ خدائے پاک انھیں اس کی بہتر جزا عطا فرمائے اور کونین میں سرخرو رکھے۔ آمین۔

(ب) اس کتاب کی تیاری میں مجھے درج ذیل احباب کا جزوی تعاون حاصل رہا ہے

جناب مولانا ساجد علی مصباحی صاحب استاذ اشرفیہ: مولانا نے چند عربی عبارات کا ترجمہ کیا ہے۔ اصل مقام پران کا نام ظاہر کر کے نشان دہی کر دی گئی ہے۔

جناب مولانا نثار احمد و جناب مولانا ہارون صاحبان اساتذۂ اشرفیہ: ان حضرات نے تیسرے مقالہ کی ایک بار تصحیح فرمائی ہے۔

مولوی سید صابر علی متعلم تربیت افتا و مولوی معراج احمد، کوشی نگر، و مولوی شہاب الدین، مہراج گنج، و مولوی ابراہیم، کشمیر طلبۂ تحقیق۔ اول الذکر نے متعدد مقامات پر حوالوں کی تخریج کی ہے اور باقی تینوں نے متعدد مباحث کے مسودے کو صاف کیا ہے۔ ہم ان تمام حضرات کے اس بے لوث تعاون پر شکر گزار ہیں۔ خدائے قدیر ان کے علم، عمل، عمر، فضل و رزق میں برکتیں عطا فرمائے۔ آمین۔

(۴)......دعا

رب کریم عالی جناب حاجی موسیٰ بھائی ناتھا، سیکوا، ضلع بھروچ (گجرات) کے پیر و مرشد حضرت پیر سید نورانی بابا رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اور ان کے قرابت دار جملہ مرحومین و مرحومات کی مغفرت و بخشش فرما۔ ان کی قبور کو جنت کی کیاریوں میں سے ایک کیاری بنا اور اپنے حبیب کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم کے انوارِ رحمت سے روشن و منور فرما۔ ساتھ ہی حاجی صاحب موصوف کے کاروبار میں برکاتِ کثیرہ وافرہ عطا فرما۔ اور انھیں اور ان کے اہل و عیال کو دینِ حق پر استقامت نصیب فرما، یہ کتاب حاجی صاحب موصوف کے تعاون سے ہی منظر عام پر آئی ہے۔ وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد و آلہ و صحبہ اجمعین۔

محمد نظام الدین رضوی

خادم درس و افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

۴ر جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ/۳۰ر اپریل ۲۰۰۹ء

(جمعرات بعد ظہر)

تعارف

سراج الفقہا

از: حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ عربی ادب، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

زیرِ نظر علمی و تحقیقی کتاب کے مصنف، سراج الفقہا حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی دام ظلہ العالی ہیں، آپ کا نام سنتے ہی ایک ایسے جلیل القدر عالمِ ربانی کا سراپا ذہن کے پردہ پر ابھرتا ہے جو مذہبی علوم وفنون خصوصاً فقہ و اصولِ فقہ میں مہارت وکمال کی وجہ سے جدید پیچیدہ شرعی وفقہی مسائل کے حل کرنے کا ملکہ رکھتے ہیں، جو میدانِ تحقیق وتدقیق میں امتیازی شان اور علاحدہ شناخت کے حامل ہیں، بیماری کے باوجود برابر تدریس و افتا، تصنیف وتالیف اور دعوت و ارشاد کے کاموں میں مصروف، اور الجھے ہوئے ملی و جماعتی مسائل کی عقدہ کشائی کے لیے فکر مند نظر آتے ہیں، آپ حافظِ ملت علامہ شاہ عبدالعزیز محدث مرادآبادی علیہ الرحمہ کے فرمان "زمین کے اوپر کام، زمین کے نیچے آرام" کی عملی تصویر ہیں۔ برصغیر ہند و پاک میں اہلِ سنت و جماعت کی سب سے عظیم اور بافیض درس گاہ الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور کے صدر شعبۂ افتا اور مجلسِ شرعی مبارک پور جیسے علمی و تحقیقی ادارہ کے ناظم ہیں۔ ذیل میں ان کا قدرے تعارف نذرِ قارئین کیا جاتا ہے۔

نام ونسب اور خاندانی حالات: آپ کا نام محمد نظام الدین، والد کا نام خوش محمد انصاری اور دادا کا نام سخاوت علی ہے۔ آپ کا نسب نامہ کچھ اس طرح ہے:

"محمد نظام الدین، بن خوش محمد انصاری، بن سخاوت علی، بن فتح محمد، بن خدا بخش۔"

آپ کے جدِّ اعلیٰ خدا بخش مرحوم بھرنگواں (Bharangwan)، تحصیل ہاٹا، ضلع گورکھ پور کے رہنے والے تھے۔ (اب یہ موضع ضلع دیوریا میں ہے)۔ ان کے ایک لڑکی تھی اور دو لڑکے۔ بڑے لڑکے کا نام غلام محمد میاں (عرف غلامن میاں) اور چھوٹے لڑکے کا نام فتح محمد میاں (عرف پھینکن میاں) تھا۔

جد اعلیٰ (خدا بخش مرحوم) کے انتقال کے بعد ان کی اہلیہ کچھ لوگوں کی زیادتی سے تنگ آکر اپنے دونوں فرزندوں کو لے کر رام کولا، ضلع دیوریا (حال ضلع کشی نگر) آگئیں۔ لیکن وہاں رہائش کا مناسب انتظام نہ ہو پایا، اس لیے کچھ دن وہاں رہ کر پڈرونہ (Padrauna) چلی آئیں اور وہیں رہائش اختیار کر لی۔ تقریباً ڈیڑھ سال وہاں رہنے کے بعد ضلع دیوریا کے ایک غیر معروف دیہات بھوجولی پوکھرا ٹولہ (Bhujauli, Pokhara Tola) منتقل ہو گئیں۔ (یہ بستی اس وقت ضلع کشی نگر میں ہے)۔ اور وہاں زمیں دار بابو جھگڑو راے سے ایک مختصر سی زمین لے کر ایک جھونپڑی بنائی اور اپنے دونوں فرزندوں (غلام محمد میاں اور فتح محمد میاں) کے ساتھ اسی میں رہنے لگیں۔ لگ بھگ ۱۹۳۰ء میں غلام محمد میاں کا انتقال ہو گیا۔ اور چھوٹے بھائی فتح محمد میاں تقریباً ۱۹۳۸ء میں اللہ کو پیارے ہوئے۔

یہ دونوں بھائی بڑے دین دار، پرہیز گار، بات کے سچے، قول کے پکے اور نماز کے پابند تھے۔ انھیں لوگوں نے اس چھوٹی سی بستی میں ایک مسجد قائم کی اور پنج وقتہ نماز اور اذان کا اہتمام کیا۔ الحمد للہ۔ آج وہ مسجد توسیع جدید کے بعد علاقے کی سب سے بڑی مسجد ہے جس کا نام "امام احمد رضا جامع مسجد" ہے۔ یہ توسیع جدید حضرت مفتی صاحب دام ظلہ نے چار سال کے اندر کرائی ہے۔

فتح محمد میاں مرحوم کے ایک فرزند اور پانچ لڑکیاں تھیں۔ فرزند ارجمند کا نام سخاوت میاں تھا، یہ حضرت مفتی صاحب دام ظلہ کے دادا مرحوم ہیں۔ ان کا انتقال پچاس برس کی عمر میں ۱۱ر نومبر ۱۹۴۵ء بروز یک شنبہ ہوا۔

سخاوت میاں مرحوم کے چار لڑکے تھے۔

(۱) خوش محمد میاں (۲) محمد دین میاں (۳) علی حسن میاں (۴) عبد السبحان میاں۔ اور پانچ لڑکیاں تھیں، ان میں ایک کے سوا سب انتقال کر چکی ہیں۔

حضرت مفتی صاحب مدظلہ کے والد گرامی خوش محمد میاں مرحوم بھائیوں میں سب سے بڑے اور علاقے کے چند تعلیم یافتہ دوراندیش اور ذہین و فطین لوگوں میں سے تھے۔ اور صوم وصلوٰۃ کے پابند، علم دوست، باہمت، حاضر جواب، مذہب اہل سنت وجماعت پر مضبوطی سے قائم رہنے والے، مسلمانوں کے بے لوث خادم، جفاکش، محنتی اور کتب بینی کے بہت شوقین تھے۔ صبح تڑکے ہی بیدار ہو جاتے، اور گھر کے لوگوں کو بھی بیدار کر دیتے، پھر کام میں لگ جاتے، نماز کے پابند اور ہر کام وقت پر کرنے کے عادی تھے۔ سعی پیہم اور جہد مسلسل ان کا خصوصی وصف تھا۔ دن بھر کام کرتے اور بعد نمازِ عشا مٹی کے چراغ یا لالٹین کی روشنی میں دینی کتابیں لے کر مطالعہ کے لیے بیٹھ جاتے، عام طور پر روزانہ کچھ لوگوں کو مدعو کیے رہتے، اور حاضرینِ مجلس کے سامنے بلند آواز سے کتاب پڑھتے اور کچھ دیر کے بعد رک کر اس کا مطلب سمجھاتے۔

خود انھیں کا بیان ہے کہ پہلے گاؤں اور علاقے کے بہت سے مسلمان مشرکانہ کام کرتے تھے، وہ غیر مسلموں کے ساتھ دیو استھان جا کر منتیں مانتے، بتوں پر چڑھاوے چڑھاتے، کڑھائی پوجتے تھے، ان پر جہالت اس قدر غالب تھی کہ انھیں توحید و شرک اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی امتیاز نہ تھا، اور نہ ہی انھیں اس کی کوئی فکر تھی۔ آپ اپنا کام کاج چھوڑ کر ایسے بھٹکے ہوئے لوگوں کے یہاں جاتے اور انھیں اسلام کی پاکیزہ تعلیمات و ہدایات سے آگاہ کرتے۔ آپ کی ان تبلیغی اور اصلاحی کوششوں کا اثر یہ ہوا کہ ان لوگوں نے بری جاہلانہ رسموں کو چھوڑ دیا اور نمازِ جمعہ اور بعض لوگ پنج گانہ نمازیں بھی ادا کرنے لگے۔

علاقے کے کئی مسلم قبرستانوں پر ہندوؤں نے ناجائز قبضہ کر لیا تھا اور عرصہ

سے ان پر کاشت کر رہے تھے، آپ نے ان سے قانونی لڑائی لڑ کر مسلمانوں کو قبضہ دلایا، اپنے گاؤں میں ابتدائی مذہبی تعلیم کے لیے ایک مکتب قائم کیا، یہ مکتب آج بھی جاری ہے جس کے مصارف کا انتظام حضرت مفتی صاحب دام ظلہ فرماتے ہیں، مفتی صاحب کی ابتدائی تعلیم اسی مکتب میں ہوئی، آپ کے والد گرامی اس کی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے اپنی ذاتی جد و جہد سے مالیات کا انتظام کرتے رہے، اور کوئی اکتالیس سال پہلے اپنے آبا و اجداد کی قائم کی ہوئی مسجد کی توسیع اور جدید تعمیر کرائی۔

وہ حضرت مفتی صاحب دام ظلہ کو مخاطب کر کے فرمایا کرتے تھے: ''اللہ تعالیٰ نے مجھ ناچیز سے اپنے دین کے بہت سے کام لیے، اور میری زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ میں نے تمھیں عالمِ دین بنایا۔ یہ مجھ پر اللہ کا بہت بڑا فضل ہے اور مجھے تم پر ناز ہے۔ تمہاری ترقی کے لیے ہمیشہ دعائیں کرتا رہتا ہوں۔''

ولادت و مسکن: آپ کی ولادت ۲ر مارچ ۱۹۵۷ء/ ۱۳۷۷ھ بروز جمعرات، ایک بجے رات میں ضلع دیوریا (یو. پی.) کے ایک غیر معروف گاؤں بھوجولی پوکھرا ٹولہ میں ہوئی۔ یہ بستی اب ضلع کشی نگر میں آتی ہے۔

تعلیمی میدان میں: ایک اندازے کے مطابق گیارہ سال کی عمر میں ۱۹۶۸ء کے اوائل میں مولوی خلیل احمد مرحوم نے بسم اللہ شریف پڑھا کر آپ کو قاعدۂ بغدادی شروع کرایا۔ موصوف ضلع موتیہاری صوبۂ بہار کے رہنے والے تھے، ان کی سسرال سِسواں بازار ضلع گورکھپور (جدید ضلع مہراج گنج) میں تھی، وہ موضع غلامی چھپرہ کے مکتب میں مدرس تھے، یہ موضع مفتی صاحب کے وطن ''بھوجولی پوکھرا ٹولہ'' سے تقریباً ڈیڑھ کلو میٹر دور جانب مغرب میں واقع ہے۔ آپ روزانہ اپنے گاؤں کے بچوں کے ہمراہ اس مکتب میں پڑھنے کے لیے جاتے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اعلیٰ ذہن اور قوت حافظہ سے نوازا تھا، چند دنوں میں ہی قاعدۂ بغدادی، پھر ''یسرنا القرآن'' ختم کر کے عمّ پارہ شروع کر دیا۔ حافظہ اتنا قوی تھا کہ اس وقت آپ جو بھی سورتیں پڑھتے

آسانی کے ساتھ یاد ہو جاتیں۔ تھوڑے ہی دنوں میں ناظرہ قرآن پاک ختم ہو گیا۔ اس وقت تک آپ کی ذہانت اور یادداشت کی پختگی کا چرچا مکتب کی چہار دیواری سے نکل کر اس آبادی کے باشندوں تک پہنچ چکا تھا۔ جب آپ گھر سے مکتب آتے یا مکتب سے گھر جاتے تو وہاں کے کچھ لوگ آپ کی طرف انگلیوں سے اشارہ کر کے کہتے: "یہی وہ لڑکا ہے، پڑھنے میں بہت تیز ہے، تھوڑے ہی دنوں میں پہلے کے بہت سے لڑکوں سے آگے ہو گیا ہے۔" اس طرح بچپن ہی سے آپ کی پیشانی پر کامیابی اور سر بلندی کے آثار نمایاں تھے، بقول شیخ سعدی علیہ الرحمہ:

بالائے سرش ز ہوش مندی می تافت ستارۂ سر بلندی

پھر اس کے بعد جب آپ کے گاؤں (بھوجولی پوکھرا ٹولہ) کے مکتب میں معلم آگئے تو وہیں تعلیم حاصل کرنے لگے، کچھ دنوں موضع کھرگڈی، ضلع دیوریا (حال ضلع کشی نگر) کے مکتب میں بھی تعلیم پائی۔ یہ موضع آپ کے گاؤں سے ۷ر کلومیٹر کے فاصلہ پر واقع ہے، آپ صبح کو پیدل جاتے اور شام کو واپس آتے۔ ان مکاتب میں درجۂ دوم کے معیار کی اردو، فارسی کی پہلی کتاب اور میزان الصرف کے کچھ اسباق پڑھے۔ پورے علاقے میں نہ کوئی اچھا مدرسہ تھا اور نہ تعلیمی ماحول۔ اس لیے ابتدائی تعلیم برائے نام ہی ہو سکی، ناظرہ قرآن، اردو زبان، اور کچھ میزان و منشعب۔

اس کے بعد ۱۹۷۲-۷۳ء میں انجمن معین الاسلام، پرانی بستی (بستی شہر) میں داخلہ لے کر درس نظامی کی ابتدائی کتابیں: نحو میر، پنج گنج، ہدایۃ النحو وغیرہ پڑھیں، وہیں معلوم ہوا کہ مدرسہ عزیز العلوم، نانپارہ، ضلع بہرائچ میں حضرت علامہ مفتی شبیر حسن رضوی مصباحی صاحب کا درس بہت اچھا اور معیاری ہوتا ہے اس لیے طلب علم کے شوق کے ہاتھوں مجبور ہو کر ذی قعدہ ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۳ء میں نانپارہ چلے گئے اور حضرت مفتی شبیر حسن صاحب کے درس سے بہت متاثر ہوئے۔ مفتی صاحب کے پاس کافیہ ابن حاجب، شرح جامی اور تفسیر جلالین وغیرہ کتابیں پڑھیں۔ آپ

نے تین سال تک مدرسہ عزیز العلوم نانپارہ میں تعلیم پائی۔ حضرت علامہ مفتی شبیر حسن صاحب کے علاوہ عزیز العلوم میں درج ذیل اساتذہ کرام سے تعلیم حاصل کی:

(۱) حضرت مولانا عبدالوحید صاحب دام ظلہ (۲) حضرت مولانا حسیب رضا مرحوم (۳) حضرت مولانا سمیع اللہ صاحب دام مجدہم۔ اخیر کے دونوں اساتذہ نے بعد میں آپ سے سلسلۂ عالیہ قادریہ کی اجازت وخلافت بھی حاصل کی۔

نانپارہ ہی میں آپ نے برصغیر میں اہل سنت کی سب سے عظیم، اور بافیض درس گاہ جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ کا تعلیمی شہرہ سنا تو آپ کے دل میں وہاں داخلہ لے کر علمی تشنگی بجھانے کا حد درجہ اشتیاق پیدا ہوا۔ اسی دوران اطلاع ملی کہ جامعہ اشرفیہ کی روحِ رواں استاذ العلما، حافظ ملت علامہ شاہ عبدالعزیز محدث مرادآبادی علیہ الرحمہ اللہ کو پیارے ہو گئے تو آپ کو بڑا قلق ہوا۔ آخر کار شوال ۱۳۹۶ھ/ ۱۹۷۶ء کو جامعہ اشرفیہ آ گئے اور درجۂ سابعہ (فضیلت سال اول) میں داخلہ لیا، اور یہاں کے ماحول، معیارِ تعلیم، طرز تدریس اور تعلیمی نظم ونسق سے اس قدر متاثر ہوئے کہ پھر یہیں کے ہو کے رہ گئے۔ یہاں آپ نے درجۂ سابعہ سے درجۂ تخصص فی الفقہ تک چار سال تعلیم حاصل کی اور تمام امتحانات میں اعلیٰ درجہ سے کامیاب ہوتے رہے۔ ۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء میں یہیں آپ نے تعلیم کی تکمیل فرمائی اور سند ودستار سے نوازے گئے۔

جامعہ اشرفیہ میں آپ نے درج ذیل اساتذۂ کرام سے تعلیم حاصل کی:

(۱) حضرت مولانا افتخار احمد قادری (۲) حضرت مولانا نصیر الدین عزیزی (۳) حضرت مولانا عبدالشکور عزیزی (۴) حضرت مولانا محمد شفیع اعظمی، مبارک پوری۔ (۵) حضرت علامہ عبداللہ خاں عزیزی (۶) حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری (۷) بحر العلوم حضرت مفتی عبدالمنان اعظمی مبارک پوری (۸) شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ علیہ۔

فتویٰ نویسی کی تربیت حضرت شارحِ بخاری علیہ الرحمۃ والرضوان سے حاصل

کی۔ ان کے علاوہ اپنے اساتذۂ کرام میں سب سے زیادہ استفادہ شیخ القرآن حضرت علامہ عبداللہ خاں عزیزی سے کیا۔ آپ ان کی شخصیت اور طریقۂ تعلیم وتربیت سے حد درجہ متاثر ہیں اور ان کی تعریف وتوصیف میں رطب اللسان رہتے ہیں۔

حضرت شیخ القرآن کے تعلق سے اپنے قلبی تاثرات کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ہمارے جملہ اساتذہ الحمدللہ مشفق ہی ملے۔ لیکن شخصیت سازی میں جن کا کردار کسی بھی حیثیت سے نمایاں رہا ان میں حضرت شیخ القرآن سرفہرست ہیں۔

حضرت شیخ القرآن دام ظلہ العالی ایک اچھے مشیر اور بہتر مربی ہیں۔ مشیر کا ایک خصوصی وصف یہ ہے کہ وہ امین وخیر خواہ ہو، اس لحاظ سے میں حضرتِ والا کو ایک صائب الرائے مشیر سمجھتا ہوں۔ خود راقم الحروف (محمد نظام الدین رضوی) کو حضرت نے متعدد امور میں مشورے دیے جو بہت مفید اور گراں بہا تھے۔ بسا اوقات حضرت نے ازخود کسی مشورہ سے سرفراز فرمایا اور میں نے صرف آپ کے استاذ ہونے کے احترام میں ہاں، ہوں کر لیا، لیکن افادیت کے لحاظ سے مجھے اس پر عمل آوری میں کوئی خوبی نظر نہ آتی تھی، مگر حضرت نے بار بار اصرار کر کے اپنے مشورہ پر عمل کرانے میں جب کامیابی حاصل فرمالی تو بعد میں مجھے بھی اس کی ضرورت وافادیت کا شدت سے احساس ہوا۔ میرے ساتھ حضرت کے مفید مشوروں کے کئی ایک واقعات ہیں، لیکن طوالت کے خوف سے اس وقت صرفِ نظر کر رہا ہوں۔

حضرت نے تربیت کا طریقہ حضور حافظ ملت رحمۃ اللہ علیہ سے سیکھا ہے۔ آپ کے لیل ونہار کا مطالعہ فرمایئے تو آپ کی زندگی حسنِ سلوک اور اعلیٰ تربیت کا مجسم نمونہ نظر آئے گی۔ آج بھی آپ کے سیکڑوں تلامذہ اس پر گواہ ہیں اور حضرت شیخ القرآن مدظلہ العالی کے آئینۂ اخلاق میں تو آپ اس کے جلوؤں کا مشاہدہ بھی کر سکتے ہیں کہ آپ کی تربیت اسی اخلاقِ عالیہ کا نمونہ ہوتی ہے۔" (۱)

---

(۱) مقدمۂ معارف التنزیل شرح مدارک التنزیل، ص: ۲۵ — ۲۶ (ملتقطاً)۔

فتویٰ نویسی: حضرت مفتی صاحب دام ظلہ یوں تو مختلف علمی وفنی میدانوں میں کمال رکھتے ہیں، لیکن آپ کا خاص میدان فقہ وافتا ہے۔ اس میدان میں آپ اس قدر ممتاز ونمایاں ہیں کہ معاصرین میں دور دور تک کوئی آپ کا ثانی نظر نہیں آتا۔ آپ نے بہت سے نئے فقہی مسائل کی تحقیق فرمائی، نہایت وقیع اور بیش قیمت ابحاث وتحقیقات قوم کے سامنے پیش فرمائیں، ہزاروں فتاویٰ لکھ کر امتِ مسلمہ کی الجھنوں کو دور کیا۔

آپ نے فتویٰ نویسی کی مشق فقیہ اعظم ہند، شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ (متوفی ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۰ء) سے کی۔ دراصل فتویٰ نویسی کے لیے صرف اسلامی علوم وفنون میں مہارت کافی نہیں ہوتی، بلکہ اس کے ساتھ کسی ماہر تجربہ کار فقیہ ومفتی کی بارگاہ میں زانوے تلمذ تہ کرنا اور اپنے تحریر کردہ فتاویٰ سنا کر اصلاح لینا بہت ضروری ہوتا ہے۔ اس طرح اس فن کو بڑی حد تک علمِ طب وجراحت سے مشابہت ہے جو صرف پڑھ لینے اور مطالعہ کر لینے سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ کسی طبیب حاذق کی نگرانی میں باضابطہ مشق وممارست ضروری ہوتی ہے۔

اسی لیے کوئی شخص کتنا ہی بڑا عالم وفاضل ہو، دقیق النظر، ژرف نگاہ اور وسیع المطالعہ ہو مگر فقہاے کرام اسے فتویٰ نویسی کی اجازت اس وقت تک نہیں دیتے جب تک کہ وہ کسی ماہر تجربہ کار مفتی کی خدمت میں رہ کر مشقِ افتا نہ کرے۔ اسے یوں سمجھیے کہ ایک ڈاکٹر کتنی اہم ڈگری حاصل کر چکا ہے لیکن اسے آپریشن کرنے کی اجازت نہیں ملتی، جب تک کہ وہ کسی ماہر سرجن کے ساتھ رہ کر سرجری کی مشق کر کے کامل نہ بن جائے۔ بلکہ ڈاکٹر کو صرف تعلیم سے فراغت کے بعد مطب کرنے کی اجازت بھی نہیں ملتی جب تک کہ وہ "ہاؤس جاب" نہ کر لے۔ یعنی کسی اسپتال میں جا کر کہنہ مشق ڈاکٹروں کی نگرانی میں وہ ایک مدت تک امراض کی تشخیص اور نسخہ کی تجویز کی مشق نہ کر لے۔ یہی حال فتویٰ نویسی کا ہے۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

"ردِّ وہابیہ اور افتا، یہ دونوں ایسے فن ہیں کہ طب کی طرح یہ بھی صرف پڑھنے سے نہیں آتے، ان میں بھی طبیب حاذق کے مطب میں بیٹھنے کی ضرورت ہے۔ میں بھی ایک حاذق ڈاکٹر کے مطب میں سات برس بیٹھا۔ مجھے وہ وقت، وہ دن، وہ جگہ، وہ مسائل اور جہاں سے وہ آئے تھے اچھی طرح یاد ہیں۔ میں نے ایک بار نہایت پیچیدہ حکم بڑی کوشش و جاں فشانی سے نکالا، اور اس کی تائیدات مع تنقیح آٹھ ورق میں جمع کیں، مگر جب حضرت والد ماجد قدس سرہ کے حضور میں پیش کیا تو انھوں نے ایک جملہ ایسا فرمایا کہ اس سے یہ سب ردّ ہو گئے۔"(۱)

حضرت شارح بخاری علیہ الرحمۃ والرضوان نے فقیہ اعظم حضرت صدر الشریعہ علامہ محمد امجد علی اعظمی رضوی (متوفی ۱۳۶۷ھ/ ۱۹۴۸ء) اور مفتی اعظم ہند علامہ محمد مصطفیٰ رضا قادری نوری (متوفی ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۸۱ء) سے فتویٰ نویسی کی تربیت پائی تھی اور سراج الفقہاء حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی نے حضرت شارح بخاری سے فقہ و افتا کی تربیت حاصل کی، اس طرح صرف دو واسطوں سے آپ فقہ و افتا میں فیضانِ رضا سے بہرہ ور اور مستفیض ہیں، اور آپ کے فتاویٰ میں امام احمد رضا قدس سرہ کی علمی تحقیق کی جھلک صاف نظر آتی ہے۔

۱۴۰۰ھ/ ۱۹۸۰ء میں جامعہ اشرفیہ، مبارک پور سے فراغت کے بعد جامعہ کے ارباب حل وعقد نے تدریس کے ساتھ افتا کے کام کے لیے آپ کا انتخاب کیا، اور حضرت شارحِ بخاری علیہ الرحمہ کے زیر نگرانی آپ نے فتویٰ نویسی کا کام شروع فرمایا، ابتدا میں آپ شارح بخاری کے پاس بیٹھ کر ملک و بیرون ملک سے آئے ہوئے سوالات پڑھ کر سناتے، اور حضرت جو جواب بولتے آپ اسے لکھا کرتے، پھر حضرت آپ کو کچھ سوالات بھی دینے لگے اور ان کے جوابات لکھ کر سنانے کی تلقین فرمانے لگے۔ چند سالوں تک حضرت شارحِ بخاری کی بارگاہ میں

---

(۱) الملفوظ، ج:۱/ ص:۸۴۔

اصلاح وتربیت کے عمل سے گزرنے کے بعد آپ کو اس فن میں خاصی مہارت اور کمال حاصل ہو گیا۔ مندرجہ ذیل سطور میں حضرت شارح بخاری سے تربیت و اصلاح لینے کی کہانی خود حضرت سراج الفقہاء کی زبانی ملاحظہ فرمائیں، آپ اپنے ایک مقالہ میں لکھتے ہیں:

''ہم سبھی لوگوں نے فتویٰ نویسی اس طور پر سیکھی کہ سوال پڑھ کر حضرت کو سناتے، اور حضرت اس کا جواب املا کراتے، املا کے دوران حوالے کے لیے فقہی عبارتوں کی تلاش کبھی املا نویس کرتے، اور کبھی خود حضرت۔ اس دوران ہم الگ سے کچھ مسائل کا جواب اپنے طور پر بھی لکھ کر سناتے اور اصلاح لیتے۔ جب حضرت کو یہ محسوس ہوتا کہ اب یہ خود سے فتویٰ لکھ سکیں گے تو املا نویسی بند کر کے اپنے طور پر فتوے لکھنے کا کام سپرد فرماتے، پھر اس کی اصلاح کر کے اپنی تصدیق کے ساتھ جواب جاری کرتے۔

فتوے کی اصلاح کا کام بہت مشکل ہوتا ہے۔ خود میرا حال یہ ہے کہ سوال بار بار بغور پڑھتا ہوں، پھر مطالعہ کر کے اس کا جواب لکھتا ہوں، لکھنے کے بعد ایک بار پھر سوال و جواب پر نظر ثانی کرتا ہوں ان مراحل سے گزر کر پھر اصلاح کے لیے حضرت کو سناتا ہوں، حضرت پورا سوال و جواب بہت غور سے حاضر دماغی کے ساتھ سنتے اور اصلاح فرماتے ہیں، کبھی کبھی فرماتے ہیں کہ سائل نے ایک بات یہ بھی دریافت کی ہے اس کا جواب نہیں ہوا ہے۔ میرے ہزاروں فتاویٰ ہیں، اوران پر حضرت کی قیمتی اصلاحات بھی۔ نہ سب یاد ہیں، نہ سب کو اس وقت پیش کر سکتا ہوں۔

مفتی پر لازم ہے کہ نقول مذہب پر سختی کے ساتھ قائم رہ کر اسی کے مطابق فتوے لکھے، لیکن ساتھ ہی حالات زمانہ کی رعایت، عرف و عادات ناس سے واقفیت اور صورت مسئلہ کی تبدیلی پر بھی نظر رکھنی ضروری ہوتی ہے، میں اس باب میں جامد محض تھا مگر اب جامد نہیں۔ یہ تبدیلی مکمل طور پر حضرت (شارح بخاری) دام ظلہ العالی کی اصلاح وتربیت کا فیض ہے، جدید مسائل میں عصری اسلوب پر میری جو بھی تصانیف

ہیں وہ اسی فکری پیداوار کی دین ہیں، ورنہ کہاں وہ جمود اور کہاں یہ شعور۔"(۱)

اس طرح آپ نے ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء سے لے کر ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۰ء تک مسلسل بیس سال حضرت صدر الشریعہ علامہ محمد امجد علی اعظمی اور مفتی اعظم علامہ مصطفیٰ رضا نوری علیہما الرحمہ کے نظر کردہ و پروردہ با کمال فقیہ و مفتی حضرت شارح بخاری مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ کی نگرانی و سرپرستی میں پوری محنت اور لگن کے ساتھ فتویٰ نویسی کا کام کیا۔ اور حضرت کی زندگی ہی میں برصغیر کے ایک جلیل القدر فقیہ و مفتی اور جدید شرعی مسائل کے ایک عظیم محقق کی حیثیت سے مشہور ہو گئے، اور اپنے استاذ و مربی کا مکمل وثوق و اعتماد حاصل کر لیا۔ خود حضرت شارح بخاری علیہ الرحمہ اپنی عمر کے دور اخیر میں اس کا برملا اعتراف و اظہار فرماتے تھے اور آپ کے فتاویٰ کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور کھلے دل سے ان کی تعریف و تحسین فرماتے تھے۔ حضرت شارح بخاری آپ کی کتاب "جدید بینک کاری اور اسلام" کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

"جب یہ ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۰ء میں فارغ ہو گئے تو ان کے سر پر ہوش مندی کے درخشاں ستارے کو میرے علاوہ اس وقت کے (جامعہ اشرفیہ کے) ارباب حل و عقد نے بھی دیکھا۔ میرے مبارک پور پہنچنے کے بعد دار الافتا کا کام بہت بڑھ گیا تھا، دار الافتا میں بھی ایک آدمی کی ضرورت تھی۔ میری درخواست پر ارباب حل و عقد نے انھیں تدریس و افتا دونوں کاموں پر مشترک رکھا۔ اور اللہ عز و جل کا شکر ہے کہ میں نے یا ارباب حل و عقد نے انھیں منتخب کرنے میں کوئی غلطی نہیں کی تھی، بلکہ ایسا انتخاب کیا تھا جو بالکل صحیح اور بجا تھا۔ تدریس و افتا دونوں شعبوں میں یہ ہر طرح کامیاب رہے، شعبۂ افتا میں ان کی کامیابی کی دلیل یہ کتاب تو ہے ہی، ان کے ہزاروں فتاویٰ بھی ہیں اور ان کی دوسری تصانیف بھی۔"

(۱) معارف شارح بخاری، ص ۸۷۳–۸۷۶ (ملخصاً) ناشر: رضا اکیڈمی ممبئی ۱۴۲۱ھ/۲۰۰۰ء

اس وقت جب کہ میں بہ تقاضاے سن، اِضمحلالِ قُویٰ وضعفِ بصارت کی وجہ سے، نیز بعض شدید ترین ذہنی الجھنوں کی وجہ سے اہم فتاویٰ لکھنے سے معذور ہوں، یہی اس قسم کے تمام اہم فتاویٰ لکھتے ہیں، اور بہت غور وخوض اور کامل مطالعہ کے بعد لکھتے ہیں جس سے مجھے ان پر مکمل اعتماد ہے اور ان شاء اللہ تعالیٰ رہے گا۔''(۱)

حضرت مفتی صاحب دام ظلہ نے اب تک تقریباً پانچ ہزار فتاویٰ تحریر فرمائے، اور تادمِ تحریر تسلسل کے ساتھ فتویٰ نویسی کا کام جاری وساری ہے۔ ۶ر صفر ۱۴۲۱ھ/ ۱۱ر مئی ۲۰۰۰ء میں حضرت شارح بخاری علیہ الرحمہ کی رحلت کے تھوڑے عرصے ہی کے بعد آپ جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے صدر شعبۂ افتا کے منصب جلیل پر فائز ہو گئے، اور اِس وقت نصف درجن مفتیان کرام آپ کی نگرانی میں فتویٰ نویسی کا کام کر رہے ہیں، اور آپ فتویٰ نویسی کے ساتھ ہی ان کے فتاویٰ کی اصلاح اور تصدیق وتائید کی ذمہ داری بھی نبھاتے ہیں۔ شعبۂ تخصصِ فقہ کے طلبہ بھی برابر آپ سے قضا وافتا کی تربیت لیتے اور فتویٰ نویسی کی مشق کرتے ہیں۔ اس طرح اس میدان میں آپ کی شخصیت بے نظیر اور آپ کی خدمات آب زر سے لکھنے کے لائق ہیں۔ اللہ تعالیٰ آپ کو صحت و عافیت کے ساتھ عمر خضر عطا فرمائے۔ آمین۔

بحث وتحقیق اور مقالہ نگاری: بحث وتحقیق اور مقالہ نگاری میں بھی آپ منفرد عالمانہ اسلوب کے مالک ہیں۔ جامعہ اشرفیہ کے شعبۂ تخصص فی الفقہ میں داخلہ کے بعد آپ نے بحث وتحقیق اور مقالہ نگاری کی طرف توجہ فرمائی اور بڑی محنت، لگن اور کوشش سے اس فن میں مہارتِ وکمال حاصل کیا۔ تخصص فی الفقہ کے لیے آپ کے مقالہ کا موضوع تھا ''فقہِ حنفی کا تقابلی مطالعہ: کتاب وسنت کی روشنی میں'' اور اس مقالہ کے نگراں شیخ القرآن حضرت علامہ عبد اللہ خان عزیزی

(۱) ''جدید بینک کاری اور اسلام'' تصدیق جلیل از شارح بخاری، ص: ۱۷-۱۸، ناشر مکتبہ برھان ملت، مبارک پور۔

دام ظلہ العالی تھے جو بڑے روشن فکر، وسیع الظرف اور عالی دماغ، جید عالم دین ہیں، بحث و تحقیق اور قرطاس و قلم کا بھی اچھا ذوق اور وسیع تجربہ رکھتے ہیں۔ حضرت مفتی صاحب نے باضابطہ ان سے یہ فن سیکھا اور اپنی ذہانت اور خداداد صلاحیت سے اس میں کمال پیدا کیا، آپ نے بارہا راقم سطور سے اس کا اظہار فرمایا اور خود اپنے ایک مقالہ میں اس کی صراحت کی ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

"کچھ مجبوریوں کی وجہ سے درجۂ سابعہ یا زیادہ سے زیادہ درجۂ فضیلت کے بعد ترکِ تعلیم اور ملازمت کا ارادہ تھا۔ حضرت شیخ القرآن مدظلہ العالی کے حکم پر بادل ناخواستہ کسی طرح آمادہ ہوا۔ اور درجہ تحقیق میں آنے کے بعد جو حیرت انگیز تبدیلی میرے ذہن و فکر میں آئی وہ روایتی درس و تدریس سے نہیں، بلکہ مقالہ نویسی کے لیے جد و جہد سے آئی، سچ یہ ہے کہ تحریری حیثیت سے مجھے ایک خط لکھنے کا بھی جیسا سلیقہ ہونا چاہیے تھا نہ تھا۔ مقالہ کے لیے مواد کی فراہمی کیسے کی جائے اس سے نا آشنا تھا، کسی مسئلہ کی تحقیق کیسے ہونی چاہیے اس کا شعور نہ تھا۔ میں اپنے مقررہ مقالہ کا ابتدائی مضمون لکھ کر مقالہ کے نگراں استاذ مکرم (حضرت شیخ القرآن) کو ستر ہ روز تک دکھاتا رہا۔ وہ ملاحظہ فرما کر مسکراتے ہوئے کچھ ہدایات کے ساتھ واپس فرما دیتے۔ ایک روز فرمایا کہ اب تمہارا یہی مضمون میں بولتا ہوں، تم لکھو۔ املا نویسی شروع ہوگئی، تقریباً پون گھنٹے کی املا نویسی سے مجھے ایسا محسوس ہوا کہ اندھیرے سے اجالے میں آگیا ہوں۔ یہ سلسلہ تدریجاً سال بھر یا اس سے زیادہ دنوں تک چلتا رہا۔ اور میرے پاس جو کچھ تحریری صلاحیت ہے وہ اسی املا نویسی کا فیض ہے، اور تحقیق کا جو کچھ بھی ذوق ہے وہ اسی مقالہ نویسی کی دین ہے۔ اس بابرکت مقالہ کا عنوان تھا: "فقہ حنفی کا تقابلی مطالعہ، کتاب و سنت کی روشنی میں۔" یہ مقالہ تو تیار نہ ہو سکا لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ اسی کی برکت سے میں کسی قابل ہو سکا، اور آج میرے پاس جو کچھ بھی سرمایہ ہے اس کا وسیلہ یہی مقالہ ہے، بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ حضرت شیخ القرآن علامہ عبداللہ

خان عزیزی کی کرم فرمائی اور ان کی ذہنی کاوش کا نتیجہ ہے۔"(۱)

آپ کے کلک حق رقم سے بہت سے وقیع اور شان دار مقالات و مضامین منصۂ شہود پر آئے اور آپ کے اشہب قلم نے جس میدان کا رخ کیا اسے سر کیے بغیر نہ چھوڑا، جس حق کو چاہا اس کا چہرہ نکھار کر روشن کر دیا، اور جس باطل پر کمند ڈالی اسے کھینچ کر روند ڈالا، اس طرح آپ کے قلم میں فیضان فاروق اعظم کی روشنائی رواں دواں اور مشائخ ربانیین کی حمایت حق اور استیصالِ باطل کی جلوہ آرائی اور کارفرمائی صاف جھلکتی نظر آتی ہے۔

آپ کے مقالات و مضامین اور قلمی نقوش و آثار، علمی و تحقیقی اسلوب کا خوب صورت رنگ لیے رہتے ہیں، باتیں نپی تلی اور پتے کی ہوتی ہیں، مضامین کی فراوانی بھی خوب ہوتی ہے، لیکن مفہوم کی ترسیل اور معانی کی تفہیم کہیں بھی متاثر ہوتی نظر نہیں آتی، آپ کے ان قلمی نقوش کا امتیازی وصف، تحقیق و تدقیق ہوتا ہے۔

مختلف دینی و علمی موضوعات پر آپ کی قیمتی اور جامع تحریریں، وقیع اور گراں قدر مقالے ماہ نامہ اشرفیہ مبارک پور، جام نور دہلی، کنز الایمان دہلی، سہ ماہی سنی دعوت اسلامی ممبئی، ماہ نامہ تہذیب الاخلاق علی گڑھ، ماہ نامہ رفاقت پٹنہ، ماہ نامہ حجاز جدید دہلی، ماہ نامہ معارف رضا کراچی وغیرہ رسالوں میں شائع ہو کر عوام و خواص کے درمیان مقبول ہوتے رہے ہیں، ماہ نامہ اشرفیہ مبارک پور میں پابندی کے ساتھ آپ کے منتخب فتاویٰ اور گراں قدر مضامین چھپ کر ماہ نامہ کا وقار بلند کر رہے ہیں۔

اللہ تعالیٰ آپ کی فکر و قلم کو مزید استحکام اور توانائی بخشے اور انھیں اپنے خاص فیضان و توفیق کا حسین سنگم بنائے۔

مسندِ تدریس وارشاد پر: جامعہ اشرفیہ مبارک پور سے فراغت کے بعد جامعہ کے ذمہ داروں نے آپ کو افتا کے ساتھ تدریس کے لیے بھی منتخب فرمایا، اور یہ

(۱) مقدمہ معارف التنزیل، ص: ۲۵۔

قول شارح بخاری علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ "ان لوگوں نے اس انتخاب میں کوئی غلطی نہیں کی، بلکہ ایسا انتخاب کیا جو بالکل صحیح اور بجا ہے۔"(۱)

اس پر ۱۹۸۱ء سے آج تک مسلسل اٹھائیس سال سے پوری تیاری اور ذمہ داری کے ساتھ بڑی عرق ریزی اور جاں سوزی اور کمالِ مہارت کے ساتھ آپ تشنگانِ علوم کو سیراب کر رہے ہیں، زیادہ تر آپ کے ذمہ درجاتِ عالمیت وفضیلت اور تخصص کی کتابیں ہوتی ہیں۔ جنھیں آپ پوری حاضر دماغی کے ساتھ پڑھاتے اور صحیح معنوں میں حق تدریس ادا کرتے ہیں۔ آپ کے درس کی کچھ الگ ہی شان ہوتی ہے۔ اسی لیے طلبہ آپ کے درس میں بڑی رغبت اور شوق سے شریک ہوتے ہیں اور ہمہ تن گوش ہو کر سنتے اور استفادہ کرتے ہیں۔ تدریس کے باب میں آپ کی سوچ یہ ہے کہ طلبہ کو زدوکوب اور سختی کے ذریعہ درس کا پابند نہ بنایا جائے، بلکہ مدرس محنت اور کوشش کر کے اپنے درس کو اتنا دلچسپ بنا دے کہ طلبہ خود کشاں کشاں اس کی درس گاہ کی طرف چلے آئیں اور پوری توجہ سے درس سماعت کریں۔

ابتدا میں آپ نے اپنے درس کو دلچسپ بنانے کے لیے اپنے اساتذۂ کرام میں سے حضرت شیخ القرآن علامہ عبد اللہ خان عزیزی دام ظلہ سے خصوصی استفادہ کیا اور طلبہ کو اپنے درس کا گرویدہ بنا لیا۔ اس کی کہانی خود انھیں کی زبانی نذرِ قارئین ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

"میری تدریس کے دوسرے سال، تفسیر کی عظیم الشان کتاب "جلالین شریف" میرے زیر درس آئی، (ابتدا میں) اس کتاب کے کئی صفحات کا مطالعہ کر لینے کے بعد بھی میں تشنہ ہی رہا، اور میرے ذہن میں کوئی ایسا طریقہ تدریس وتعلیم نہ آسکا جس پر گامزن ہو کر میں تشفی بخش درس دے کر مطمئن ہو جاتا۔ اور طلبہ پورے ذوق وشوق کے ساتھ درس

---

(۱) تقدیم، جدید بینک کاری اور اسلام، ص:۱۸، ناشر مکتبہ برہان ملت، مبارک پور، اعظم گڑھ، ۲۲؍۱۴ھ/۲۰۰۱ء

گاہ میں حاضر ہو کر میری درسی تقریر کامل توجہ کے ساتھ سماعت کرتے۔ میں اس بات کا قائل نہیں کہ طلبہ کو غیر حاضری پر زدوکوب کیا جائے، میرا نقطۂ نظریہ ہے کہ درس اتنا پر مغز، تسلی بخش اور دلچسپ بنا دیا جائے کہ طلبہ خود ہی کشاں کشاں درس گاہ میں حاضر ہو جائیں، مگر جلالین شریف کے پڑھانے کے لیے مجھے ایسے مواد فراہم نہیں ہو پار ہے تھے۔ اس لیے اپنے استاذ مکرم شیخ القرآن مدظلہ العالی کی بارگاہ میں حاضری دی اور اپنی الجھن سے آگاہ کیا تو حضرت مسکرانے لگے، فرمایا کہ جلالین شریف کا درس تو بہت دلچسپ اور کامیاب ہو سکتا ہے۔ پھر حضرت نے کئی ایک قیمتی معلومات دیں، اور خاص کر طریقۂ تدریس کے تعلق سے فرمایا کہ "جلالین شریف میں تفسیر کا کوئی نقطہ بھی زائد نہیں ہے۔ ہر لفظ بقدرِ حاجت لایا گیا ہے اور ساتھ ہی اس لفظ کے ذریعہ تفسیر کی کوئی نہ کوئی وجہ ضرور ہے۔ آپ وجہِ تفسیر بتانے کا التزام کریں درس مقبول ہوگا۔" پھر حضرت نے تین چار سطریں پڑھ کر مختلف کلمات پر توجہ دلا کر ان کی وجہِ تفسیر بتائی۔ اب مجھے گوہر مقصود حاصل ہو گیا تھا اور قلب و فکر کے دریچے کھل چکے تھے، دل باغ باغ ہو گیا۔

اس کے مطابق درس شروع کیا تو طلبہ میں اس کا شہرہ پھیل گیا۔ دوسرے یا تیسرے روز حضرت صدر المدرسین بحر العلوم مفتی عبد المنان صاحب قبلہ دام ظلہ العالی میری درس گاہ میں تشریف لائے، اور فرمایا کہ کس طرح پڑھاتے ہو کہ طلبہ میں بے پناہ پذیرائی ہو رہی ہے؟ میں نے عرض کیا کہ وجوہِ تفسیر کے بیان کا التزام کرتا ہوں۔ تو فرمانے لگے کہ سبحان اللہ، یہی طریقۂ تدریس حضور حافظ ملت رحمۃ اللہ علیہ کا تھا۔ مجھے خوشی ہوئی کہ حضور حافظ ملت کے ایک تلمیذ کے ذریعہ مجھے ان کی (علمی) میراث کا نہایت قیمتی سرمایہ ملا، اور اب وہ میراث ان کے تلمیذ کے تلمیذ کے تلامذہ میں بغیر کسی "مناسخہ" کے تقسیم ہو رہی ہے۔"(۱)

(۱) مقدمہ معارف التنزیل، ص:۲٦—۲۷۔

آپ کی درسی تقریر بہت واضح، شستہ اور جامع ہوتی ہے جو درس کے تمام ضروری گوشوں کو محیط ہوتی ہے، اگر کتاب کی عبارت بظاہر قابل اعتراض اور پیچیدہ ہوتی ہے تو اختصار و جامعیت کے ساتھ اس کی ایسی توضیح و تشریح فرماتے ہیں کہ سرے سے اعتراض ہی نہیں پڑتا اور عبارت شکوک و شبہات کے گرد و غبار سے پاک و صاف معلوم ہوتی ہے۔ عام حالات میں آپ کی درسی تقریر اطناب و تفصیل سے خالی ہوتی ہے لیکن جہاں موقع محل، تفصیل کا تقاضا کرتا ہے۔ وہاں آپ اس مقام کے تقاضوں کی بھرپور رعایت فرماتے ہیں۔ اس طرح آپ تدریسی میدان میں ایک نہایت ذمہ دار، مخلص اور کامیاب استاذ نظر آتے ہیں۔

علمی مذاکروں میں شرکت: حضرت مفتی صاحب دام ظلہ بہت سے علمی مذاکروں اور فقہی مجلسوں میں شرکت فرما چکے ہیں، اور ان تمام مذاکرات میں آپ کی شرکت مؤثر، فعّال، باضابطہ اور بامقصد رہی۔ بحثوں میں بھرپور حصہ لینا، موضوعات کے تمام ضروری گوشوں کو نگاہ میں رکھتے ہوئے ایسی محققانہ گفتگو فرمانا کہ تمام شکوک و شبہات کے بادل چھٹ جائیں اور حق کا چہرہ روشن اور تابندہ ہو جائے یہ آپ کا طرۂ امتیاز ہے، آپ جس سیمینار میں شرکت فرماتے ہیں اس کے میرِ مجلس اور روحِ رواں نظر آتے ہیں، آپ کی بحثیں اور تنقیحات فیصلہ کی بنیاد بنتی ہیں۔ حسنِ استدلال، زورِ بیان، طرزِ استخراج اور جزئیات کا برمحل اور مناسب انطباق کرنے میں اپنی مثال آپ ہیں۔

اب تک آپ درج ذیل سیمیناروں میں شرکت فرما چکے ہیں:

(۱) سہ روزہ سیمینار، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، منعقدہ ۱۵-۱۶-۱۷ر جنوری ۱۹۸۶ء موضوع: "مدارس اسلامیہ میں سائنس کی ضرورت"۔

(۲) فقہی سیمینار شرعی بورڈ، منعقدہ ۱۵ر صفر ۱۴۰۶ھ/ ۳۰ر اکتوبر ۱۹۸۶ء بمقام: جامعہ حمیدیہ بنارس۔

(۳) دو روزہ فقہی سیمینار شرعی بورڈ، منعقدہ ۳-۴ر ذی قعدہ ۱۴۰۶ھ/ ۱۱-۱۲ر جولائی

۱۹۸۷ء، بمقام: سنٹرل بلڈنگ، جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ (یو. پی.)

(۴) چارروزہ فقہی سمینار شرعی بورڈ، ۲۶ر ۲۷ر ۲۸ر ۲۹ر جمادی الاولیٰ ۱۴۰۷ھ مطابق ۲۷ر ۲۸ر ۲۹ر ۳۰ر جنوری ۱۹۸۷ء بموقع عرس عزیزی، بمقام: جامعہ اشرفیہ مبارک پور۔

(۵) یک روزہ فقہی سمینار شرعی بورڈ، اوائل ذی قعدہ ۱۴۰۷ھ، بمقام: سنٹرل بلڈنگ، جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ (یو. پی.)

شرعی بورڈ کے زیر اہتمام منعقد ہونے والے ان چار سمیناروں میں متعدد پیچیدہ مسائل کے ساتھ مندرجہ ذیل دو اہم موضوعات پر بحث و مذاکرہ ہوا۔

(۱) رویت ہلال (۲) لاؤڈاسپیکر پر نماز

ان میں آپ کے مقالہ ''لاؤڈاسپیکر پر نماز'' کی بڑی پذیرائی ہوئی۔ یہی مقالہ بعد میں کچھ ترمیم و اضافہ کے ساتھ ''لاؤڈاسپیکر کا شرعی حکم'' کے نام سے کتابی شکل میں شائع ہوا۔

(۶) تیسرا فقہی سمینار زیر اہتمام مجمع الفقہ الاسلامی (انڈیا)، منعقدہ ۸ تا ۱۱ر جون ۱۹۹۰ء، بمقام: دارالعلوم سبیل الرشاد بنگلور، (کرناٹک)۔

موضوعات: (۱) اسلامی بینکنگ (۲) بیع مرابحہ (۳) حقوق کی بیع

(۷) چوتھا فقہی سمینار زیر اہتمام مجمع الفقہ الاسلامی (انڈیا)، منعقدہ ۹ تا ۱۲ر اگست ۱۹۹۱ء، بمقام: دارالعلوم، سبیل السلام، حیدرآباد (دکن)

موضوعات: (۱) دو ملکوں کی کرنسیوں کا ادھار تبادلہ (۲) بیمۂ جان و مال۔

''ان دونوں سمیناروں میں تقریباً ڈھائی سو دیوبندی علما نے شرکت کی۔ حضرت مفتی صاحب دام ظلہ نے ان میں شرکت فرما کر فقہی اصول و جزئیات کی روشنی میں اپنے موقف کو نہ صرف ثابت فرمایا بلکہ اپنے خلاف موقف رکھنے والے دیوبندیوں کے اکابر علما کو خاموش رہنے اور اپنے موقف پر نظر ثانی کرنے کے لیے

مجبور کر دیا اور اہل سنت و جماعت کا سر فخر سے اونچا کر دیا۔ ان دونوں سیمناروں کی قدرے تفصیل حضرت شارح بخاری علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ نے آپ کی کتاب "جدید بینک کاری اور اسلام" کے مقدمہ میں بیان فرمائی ہے۔"[1]

(۸) علمی مذاکرہ، منعقدہ جامعہ قادریہ، رچھا، بریلی شریف، ستمبر ۱۹۸۹ء

موضوع: "مدارس کے اسباب زوال اور ان کا علاج۔"

(۹) امام احمد رضا سیمنار اور کانفرنس، منعقدہ ۱۰-۱۱/ شوال ۱۴۱۲ھ/ ۱۴-۱۵/ اپریل ۱۹۹۲ء، بمقام: لکھنؤ۔

موضوع مقالہ: "امام احمد رضا کا ذوقِ عبادت مکتوبات کے آئینے میں۔"

(۱۰) صدر الافاضل سیمنار، منعقدہ نومبر ۱۹۹۲ء، بمقام: تلشی پور، ضلع گونڈہ۔

موضوع مقالہ: "صدر الافاضل بہ حیثیت مفسر قرآن۔"

(۱۱) صدر الشریعہ سیمنار، منعقدہ ۲-۳/ ذوقعدہ ۱۴۱۷ھ/ ۱۱-۱۲/ مارچ ۱۹۹۷ء

موضوع مقالہ: "بہار شریعت کا فقہی مقام۔"

(۱۲) اسلام اور تصوف سیمنار، منعقدہ اکتوبر ۱۹۹۸ء، بمقام: مدرسہ فیض الرسول رچھا، بریلی شریف۔ موضوع مقالہ: "اسلام اور تصوف۔"

(۱۳) البرکات سمپوزیم، منعقدہ ۲۲-۲۳/ جولائی ۲۰۰۰ء، بمقام: مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔ اس کے لیے آپ نے دو مقالے تحریر کیے:

(الف) "جامعۃ البرکات میں مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ کی عصری تعلیم و تربیت" (ب) "فی الوقت سنی جامعات کس نہج پر ہیں۔"

(۱۴) مسائل قضا سے متعلق سیمنار، منعقدہ ۱۵/ شعبان ۱۴۲۲ھ/ ۲/ نومبر ۲۰۰۱ء، بمقام: جامعہ قادریہ، دودھی، ضلع سون بھدر (یو.پی.)

---

(۱) دیکھیے مقدمہ "جدید بینک کاری اور اسلام" ص: ۸ (تا ۲۳)، ناشر مکتبہ برہان ملت، مبارک پور، اعظم گڑھ۔

موضوعِ مقالہ: ”عصرِ حاضر میں دار القضاء کی ضرورت اور چند مسائل۔“

(۱۵) دو روزہ سمینار و کانفرنس، منعقدہ ۲۴-۲۵ / مارچ ۲۰۰۴ء، بمقام: مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

موضوعِ مقالہ: ”اتر پردیش کے مسلمانوں کے مسائل اور ان کا حل۔“

(۱۶-۲۲) **فقہی سمینار بورڈ دہلی کے مذاکرات:** اسی طرح آپ نے فقہی سمینار بورڈ دہلی کے سبھی ساتوں سمیناروں میں پوری تیاری کے ساتھ شرکت فرمائی، بلکہ سچی بات تو یہ ہے کہ یہ سبھی سمینار آپ کی ہی بدولت کامیابی سے ہم کنار ہوئے۔ یہ سمینار جولائی ۲۰۰۳ء سے جولائی ۲۰۰۵ء تک مختلف تاریخوں میں مختلف مقامات پر منعقد ہوئے۔ ان میں کل پچیس اہم موضوعات زیرِ بحث آئے اور بحث و مذاکرہ کے بعد ان کے شرعی احکام پر اتفاق ہوا۔

(۲۳) دوسرا سمینار، شرعی کونسل آف انڈیا، منعقدہ ۱۵-۱۶ / رجب ۱۴۲۶ھ / ۲۱-۲۲ / اگست ۲۰۰۵ء، بمقام جامعۃ الرضا، متھرا پور، بریلی شریف۔

موضوعات: (۱) جدید ذرائع ابلاغ، ثبوتِ ہلال میں معتبر ہیں یا نہیں؟ (۲) جمرات کی موجودہ شکل میں رمیِ جمرات کا حکم (۳) انٹرنیٹ وغیرہ جدید آلات کے ذریعہ بیع و شرا کی حیثیت۔

(۲۴) دو روزہ فقہی سمینار، منعقدہ ۲۵-۲۶ / شعبان ۱۴۲۸ھ / ۸-۹ / ستمبر ۲۰۰۷ء، بمقام: کے کے بی فنکشن ہال، ادونی (حیدر آباد)

موضوعِ مقالہ: ”تقلید کی شرعی حیثیت۔“

(۲۵) سہ روزہ کل ہند فقہی سمینار و کانفرنس منعقدہ ۱۳-۱۴-۱۵ / اپریل ۲۰۰۷ء، بمقام: حیدر آباد (دکن) یہ سمینار عصرِ حاضر کے ۱۹ / اہم مسائل پر ہوا۔

(۲۶) پانچ روزہ سمینار و تربیتِ اساتذہ کیمپ، منعقدہ ۷ / مارچ تا ۱۱ / مارچ ۲۰۰۸ء، بمقام: امام احمد رضا لائبریری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

موضوع مقالہ: ”تدریس فقہ واصول فقہ۔“

(۲۷) اصلاحِ معاشرہ سمینار، منعقدہ ۲۵ر مئی ۱۹۹۲ء بمقام: الجامعۃ الاسلامیہ سکٹھی، مبارک پور۔

موضوع مقالہ: ”مسلم معاشرہ کی خرابیاں اوران کی اصلاح کے راستے۔“

(۲۸) سہ روزہ کل ہند فقہی سمینار و کانفرنس، جامعۃ المومنات حیدر آباد۔ ۲۰/۲۱/ ۲۲ر فروری ۲۰۰۹ء جمعہ، ہفتہ، اتوار۔ یہ سمینار عصر حاضر کے تیس سے زیادہ مسائل پر ہوا۔

(۲۹-۴۴) **مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے سمینار:** دور جدید کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل پیش کرنے اور نوجوان علماے کرام کی فقہی تربیت کے لیے جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے ارباب حل وعقد نے مجلس شرعی مبارک پور کے نام سے ایک علمی و تحقیقی ادارہ قائم کیا۔ اس کے قیام میں حضرت سراج الفقہاء دام ظلہ کا بہت اہم اور بنیادی کردار ہے۔ اس مجلس کے زیر اہتمام اب تک مختلف موضوعات پر سولہ فقہی سمینار ہو چکے ہیں۔ حضرت موصوف ان علمی و فقہی مذاکرات کے روح رواں رہے ہیں، آپ مقررہ موضوعات پر تحقیقی مقالات بھی لکھتے ہیں اور مذاکرات کی نشستوں کی نظامت بھی فرماتے ہیں اور بحث و مذاکرہ میں حصہ لے کر مسائل کو حل کی منزل تک پہنچاتے ہیں۔ اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ صدر مجلس شرعی، صدر العلما حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ مبارک پور کا بیان بھی پڑھتے چلیں، آپ ماہ نامہ اشرفیہ مبارک پور کے خصوصی شمارہ ”تیرہواں فقہی سمینار نمبر“ میں فرماتے ہیں:

”نواں مرحلہ مذاکرات کی مجلسوں کا ہوتا ہے۔ انھیں کی کامیابی سمینار کی کامیابی کہلاتی ہے مندوبین کے علاوہ بہت سے مشاہدین بھی ان مجالس کے مناظر سے روشناس ہیں۔ اس لیے زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں، تاہم یہ اشارہ ضروری ہے کہ اس مقام پر ناظم اجلاس حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر شعبہ افتا الجامعۃ الاشرفیہ و ناظم مجلس شرعی کا کلیدی کردار ہوتا ہے۔ وہ زیر بحث موضوعات و مسائل کے

علاوہ دیگر جزئیات واصول پر بھی گہری نظر رکھتے ہیں اور زیر بحث مسائل پر پوری تیاری کے ساتھ شریک ہوتے ہیں، اس لیے بیش تر اختلافات ان کی تقریر وتدبیر سے بہت جلد سمٹ جاتے ہیں اور جو چند گوشے باقی رہ جاتے ہیں، ان میں ہمارے مندوبین کی بحثیں قابل ستائش نظر آتی ہیں جو مسائل پر اچھی گرفت رکھتے ہیں۔"(۱)

اور ماہ نامہ اشرفیہ، جون ۲۰۰۷ء کے خصوصی شمارے "فقہی سمینار نمبر" میں فرماتے ہیں:

"گرامی مرتبت حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر شعبۂ افتا الجامعۃ الاشرفیہ کی محنت وکاوش محتاجِ بیان نہیں، اب مجلس شرعی کی نظامت کی وجہ سے ان کی ذمہ داریوں میں بھی اضافہ ہوا ہے۔ سمینار کی نظامت اور بحثوں کو سمیٹنے، پھر فیصلے کی منزل تک پہنچانے میں بھی ان کی علمی وتحقیقی مہارت کا خاص کردار ہوتا ہے۔ جو مشاہدین سے مخفی نہیں۔"(۲)

تصنیفات وتالیفات: حضرت محقق مسائل جدیدہ دام ظلہ کا قلم بڑا سیال اور برق رفتار واقع ہوا ہے، اب تک آپ کے قلمِ سیال سے مختلف عنوانات پر سوا سو سے زائد مضامین اور مقالات معرضِ وجود میں آچکے ہیں۔ اوراق کی تنگی اور مقالہ کی طوالت کی اندیشے سے ان کے عنوانات سے بھی صرفِ نظر کرتا ہوں۔ پھر کسی موقع پر ان شاء اللہ ان پر تفصیلی گفتگو ہوگی۔

ان کے علاوہ درج ذیل علمی وتحقیقی کتابیں آپ کے کلک حق نگار سے اب تک معرضِ تحریر میں آچکی ہیں، ان میں کچھ مطبوعہ ہیں اور کچھ غیر مطبوعہ۔

مطبوعہ تصانیف:

(۱) لاؤڈ اسپیکر کا شرعی حکم

(۲) عظمت والدین (اردو، ہندی)

---

(۱) ماہ نامہ اشرفیہ مبارک پور، شمارہ: جون ۲۰۰۶ء، ص: ۸۔

(۲) اداریہ "ماہ نامہ اشرفیہ مبارک پور، شمارہ جون: ۲۰۰۷ء، ص: ۸۔

(۳) مبارک راتیں (اردو)
(۴) جدید بینک کاری اور اسلام (اردو، عربی، گجراتی)
(۵) مشینی ذبیحہ مذاہب اربعہ کی روشنی میں (اردو، عربی)
(۶) شیئر بازار کے مسائل (اردو، عربی)
(۷) عصمت انبیا (اردو)
(۸) ایک نشست میں تین طلاق کا شرعی حکم (اردو)
(۹) تعمیر مزارات، احادیث کریمہ کی روشنی میں (اردو، انگریزی)
(۱۰) خسر بہو کے رشتے کا احترام نقل و عقل کی روشنی میں (اردو)
(۱۱) امام احمد رضا پر اعتراضات، ایک تحقیقی جائزہ (اردو)
(۱۲) انسانی خون سے علاج کا شرعی حکم (اردو)
(۱۳) تحصیل صدقات پر کمیشن کا حکم (اردو)
(۱۴) دو ملکوں کی کرنسیوں کا تبادلہ وحوالہ (اردو)
(۱۵) پٹہ اور پگڑی کے مسائل (اردو)
(۱۶) خاندانی منصوبہ بندی اور اسلام (اردو)
(۱۷) فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول (اردو)
(۱۸) فلمی گانوں کا ہولناک منظر (اردو)
(۱۹) الحواشی الجلیۃ فی تائید مذہب الحنفیۃ (عربی تعلیقات بر شرح صحیح مسلم، اول و دوم) (عربی)
(۲۰) تقدیم صحیح مسلم (عربی)
(۲۱) تقدیم جامع ترمذی (عربی)

نفیس احمد مصباحی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تقدیم

نحمدہٗ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم

مذہب اسلام ایک ابدی، سرمدی اور آفاقی مذہب ہے، اور اسلامی شریعت رہتی دنیا تک ہر زمانہ، ہر مقام اور ہر انسان کے لیے قابلِ عمل شریعت ہے، قیامت تک پیش آنے والی ہر مشکل کا حل اس کے جامع اور لچک دار اصولوں کی آغوش میں پنہاں ہے۔ اسی لیے زمانہ جوں جوں بدل رہا ہے اور اس میں نوع بنوع تبدیلیاں ہو رہی ہیں، سائنسی تحقیقات کی کرشمہ سازیوں اور جدید تہذیب وتمدن کے تقاضوں کے پیش نظر جونئی ایجادات منصہ شہود پر جلوہ گر ہو رہی ہیں اور افعال و اعمال کی جو جدید اور پیچیدہ شکلیں سامنے آ رہی ہیں گوکہ بظاہر ان کے شرعی حکم کی تنقیح اور جائز و ناجائز ہونے کی تعیین سخت دشوار نظر آ رہی ہے۔ لیکن شریعت کے کچھ اصول وضابطے ایسے ہیں جو ایسی نازک گھڑی میں ان مسائل کے احکام کی تلاش میں سرگرداں اور پریشان انسان کی دست گیری کرتے ہیں۔ شریعت کے ان بنیادی اصولوں کو ”ایمرجنسی اصول“ بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ اصول وہ ہیں جو اسلامی شریعت کو ہر دور میں متحرک اور رواں دواں رکھتے ہیں اور اس میں جمود پیدا نہیں ہونے دیتے۔ اس لیے کسی دور میں بھی یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اسلامی شریعت انسان کی رہ بری نہیں کرسکتی ہے۔

یہ اصول سات ہیں: (۱) ضرورت (۲) حاجت (۳) عموم بلویٰ (۴) عرف (۵) تعامل (۶) دینی ضروری مصلحت کی تحصیل (۷) فساد موجود یا مظنون بظن

غالب کا ازالہ۔

فقہ اسلامی کی کتابوں میں ان اصولوں کا اجمالی اور مبہم تذکرہ منتشر طریقے پر تو ملتا ہے مگر ان کی واضح تعریف و تحدید، ان کے اثر و دائرۂ اثر کی واضح تفصیل یک جا کہیں نہیں ملتی۔ چودہویں صدی کے مشہور اسلامی فقیہ اور نہایت وسیع النظر اسلامی اسکالر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی قدس سرّہ (ولادت ۱۲۷۲ھ-وفات ۱۳۴۰ھ) نے اپنے گراں قدر رسالہ "اجلی الاعلام أن الفتویٰ مطلقاً علی قول الامام" میں ان اصولوں کی تعداد چھ بتاتے ہوئے انھیں یوں اجمالاً بیان فرمایا ہے۔

"چھ باتیں ہیں جن کے سبب قولِ امام بدل جاتا ہے، لہٰذا قولِ ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے۔ وہ چھ باتیں یہ ہیں: ضرورت، دفعِ حرج، عرف، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، کسی فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا زالہ، ان میں حقیقۃً قولِ امام ہی پر عمل ہے۔"(۱)

گزشتہ زمانے کے فقہا اور مفتیانِ اسلام اپنی فنی مہارت اور فقہی تبحر و کمال کی بنا پر ان کی تعریفات اور اثر و دائرہ اثر کی تفصیلات سے آگاہ ہوتے تھے اور انہی کی روشنی میں بوقتِ ضرورت احکام کا استخراج یا انطباق کرتے تھے۔ مگر موجودہ دور میں ان کی تعریف و تحدید کی سخت ضرورت محسوس ہوئی۔ وکم ترک الأولون للآخرین. "اس اہم کام کی انجام دہی کا قرعہ فال 'مجلسِ شرعی' جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے نام نکلا۔ مجلسِ شرعی نے اسے اپنے فقہی مذاکرات کا موضوع بنایا۔ اس کا سوال نامہ تیار کرنے کی ذمہ داری فقہی اصول و جزئیات پر گہری نظر رکھنے والے عالم دین و فقیہ اسلام

---

(۱) حاشیہ رسالہ اجلی الاعلام، فتاوی رضویہ، ج:۱، ص:۳۸۵، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی دام ظلہ العالی کے سپرد ہوا۔ حضرت نے اس کا جامع سوال نامہ تیار فرمایا، جسے آپ کتاب کے آغاز میں ملاحظہ فرمائیں گے۔اور پھر شب وروز کی جاں فشانی اور عرق ریزی کے بعد اس موضوع پر بہت گراں قدر مبسوط علمی مقالہ سپردِ قلم فرمایا، اور فقہ واصولِ فقہ کی پچاسوں کتابوں کے مطالعہ کا نچوڑ صفحۂ قرطاس پر ثبت فرمادیا۔اس مقالہ میں آپ نے فقہ اسلامی کے ان اصولوں کی تعداد چھ کے بجائے سات لکھی۔تعداد کا یہ فرق صرف ظاہری اعتبار سے ہے۔حقیقت کے لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ خود مفتی صاحب دام ظلہ نے اپنے تفصیلی جوابات کی تمہید میں اس کی وضاحت فرمادی ہے۔

اس کتاب کو آپ نے ایک تمہید اور پانچ مقالوں میں تقسیم کیا ہے جو کچھ اس طرح ہیں۔ پہلا مقالہ: ضرورت کی تشریح، اثر اور دائرۂ اثر (کے بیان میں)۔ دوسرا مقالہ: مباحثِ حرج کے بیان میں، جس میں حرج وحاجت اور عمومِ بلویٰ کی تشریح و تحدید اور تاثیر وحدودِ تاثیر پر تفصیلی گفتگو ہے۔تیسرا مقالہ: عرف وتعامل کے بیان میں میں جس میں آپ نے عرف وتعامل کی تعریف، توضیح، تاثیر اور حدودِ تاثیر پر نہایت محققانہ بحث فرمائی ہے۔چوتھا مقالہ: دینی ضروری مصلحت کی تحصیل کے موضوع پر ہے۔اس میں موضوع کی تعریف وتوضیح، اثر ودائرۂ اثر پر روشنی ڈالی ہے۔پانچواں مقالہ: ”فسادِ موجود یا مظنون بظنِ غالب کا ازالہ“ کی تشریح اور اثر ودائرۂ اثر کے بیان میں ہے۔ان میں سے دو مقالوں کو موضوع کی وسعت اور تقاضوں کے پیشِ نظر چند ابواب میں بانٹا ہے۔

آپ نے ہر موضوع پر بڑی تفصیل کے ساتھ محققانہ گفتگو فرمائی ہے، جس سے اس کی تمام بند تہیں کھلتی نظر آتی ہیں۔اور شرعی مسائل وجزئیات سے ان کی ایسی دل نشیں توضیح کی ہے کہ فقہ اسلامی کا طالب علم اپنے آپ کو اندھیرے سے اجالے کی

طرف آتا ہوا محسوس کرتا ہے۔ ان میں ہر مقالہ اہم اور ہر بحث علمی اور تحقیقی ہے، اس مختصر تعارف میں ہر ایک پر گفتگو نہیں کی جا سکتی، اس لیے صرف تعامل کے تعلق سے کچھ گفتگو پیش خدمت ہے۔

حضرت مفتی صاحب دام ظلہ نے اپنے مقالہ میں تعامل کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا: "تعامل: "عمل سے بنا ہے۔ اس کا لغوی معنی ہے" باہم مشارکت کے ساتھ عمل کرنا۔" اور اصطلاحِ شرع میں تعامل کا معنی ہے: "وہ چیز جس پر عام طور سے لوگوں کا عمل درآمد ہو، بلفظِ دیگر: جسے عوام و خواص سبھی اچھا جان کر کرتے اور برتتے ہوں۔" (۱)

پھر آپ نے مقالہ کے ضمن میں عرف و تعامل کی تاثیر کی سات شرطیں بیان فرمائی ہیں اور اس مقالہ کے پانچویں باب میں آپ نے یہ ثابت فرمایا ہے کہ عرف و تعامل کا اعتبار تمام ابوابِ فقہ میں ہے۔ حقوق اللہ میں بھی اور حقوق العباد میں بھی۔ حظر واباحت میں بھی اور عقوبات میں بھی، معاملات میں بھی اور عبادات میں بھی۔

پھر عبادات کے تعلق سے آپ نے یہ تفصیل بیان فرمائی:

"عبادات تین طرح کی ہیں۔ ایک: تو وہ جو خالص توقیفی ہیں جن کے اوقات، ارکان، شرائط، سنن، کیفیتِ ادا، اذکار سب شریعتِ طاہرہ نے متعین فرما دیے ہیں۔ جیسے نمازِ پنج گانہ و جمعہ و عیدین اور روزہ و حج و اعتکاف وغیرہ۔ دوسری: وہ عبادات جن میں کچھ امور متعین ہیں اور کچھ غیر متعین، جیسے نفل نماز، نفل روزے، وضو، تیمم، غسلِ جنابت، زکاۃ، عمرہ وغیرہ۔ تیسری: وہ عبادات جن کے ارکان اوقات، شرائط، کیفیتِ ادب شرعاً معین نہیں ہیں، مطلقاً ان کی بجا آوری کا حکم دیا گیا ہے، جیسے درود شریف، ذکرِ خدا و رسول، و ذکرِ صالحین وغیرہ۔"

عبادات کے ان سارے اقسام میں عرف و تعامل کا اعتبار ہے اور اس کثرت سے

(۱) پیشِ نظر کتاب، ص: ۱۸۹

ہے کہ اگر کوئی فقیہ اس کے شواہد کا استقصا کرے تو ایک ضخیم کتاب تیار ہو جائے۔"(۱)

مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ مجلسِ شرعی کے کئی فقہی سمیناروں تک یہ مسئلہ زیر بحث رہا کہ عرف وتعامل کا دائرۂ تاثیر کیا ہے، صرف معاملات یا معاملات وعبادات دونوں؟ علما کا ایک طبقہ اس بات کا دعوے دار تھا کہ تعامل صرف معاملات میں موثر ہوتا ہے، عبادات میں اس کا کچھ بھی اثر نہیں ہوتا۔ اس طبقہ سے تعلق رکھنے والے ایک مشہور عالم نے اپنے مقالہ میں اس کی دلیل یہ دی تھی کہ تعامل، عمل سے بنا ہے اور معاملہ بھی عمل سے بنا ہے تو اس کی تاثیر صرف معاملات ہی تک محدود ہے، عبادات میں اس کی کوئی تاثیر نہیں ہو سکتی۔ اس کی تائید میں انھوں نے فصول الحواشی شرح اصول الشاشی سے تعامل کی وہ تعریف نقل فرمائی تھی جس میں تعامل کو معاملات کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے۔ اور سمینار میں بحث کے درمیان بڑے زور دار انداز میں اسے پیش کیا، جس کا اثر یہ ہوا کہ مقالہ نگار علماے کرام اور بحث میں حصہ لینے والے محققین کی ایک بڑی تعداد ان کے موقف کی حامی اور مؤید بن گئی، ان کا کہنا تھا کہ جب صاحب فصول الحواشی نے تعامل کی تعریف ہی میں اسے معاملات کے ساتھ خاص کر دیا ہے تو پھر معاملات سے آگے بڑھ کر عبادات میں اس کے موثر ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

مگر جب حضرت سراج الفقہاء دام ظلہ نے ان کے استدلال پر نقد و جرح کرنا شروع فرمایا تو شکوک وشبہات کے سارے بادل چھٹ گئے، اور حق کا آفتاب اپنی تمام تر جلوہ سامانیوں کے ساتھ ضو فگن ہو گیا۔ آپ نے اپنی جوابی تقریر میں درج ذیل گوشوں کو اٹھایا:

(۱) صاحب فصول الحواشی کون ہیں؟ اہلِ علم اور اربابِ فقہ وافتا کے نزدیک ان کا علمی پایہ کیا ہے؟ کیوں کہ جب تک ان کا پایۂ علمی معلوم نہ ہو اس وقت تک ایک بنیادی

(۱) پیش نظر کتاب، ص: ۲۵

اور فقہی اصطلاح کی تعریف وتوضیح میں ان کا پایۂ استناد واعتبار متعین نہیں ہوسکتا۔

(۲) صاحب فصول الحواشی کی درج کردہ تعریف کثیر فقہی جزئیات کے معارض ومخالف ہے، اور فقہ واصول فقہ کی کسی اور معتبر اور مستند کتاب سے اس کی تائید نہیں ہورہی ہے تو پھر اس پر استدلال کی بنیاد کیسے قائم کی جاسکتی ہے؟

اس لیے دونوں باتوں میں سے کسی ایک کا واضح جواب ملنے کے بعد ہی عرف وتعامل کے دائرۂ اثر کو معاملات میں محصور اور مقید کیا جاسکتا ہے۔

آپ کی اس محققانہ گفتگو کے بعد آپ کے خلاف موقف رکھنے والے علمائے کرام صاحب فصول الحواشی کے نام اور پایۂ علمی کو تلاش کرنے کے ساتھ دوسری کتب فقہ واصول سے اپنے موقف کی تائیدات بھی ڈھونڈتے مگر انھیں اپنا گوہر مقصود ہاتھ نہ آسکا، البتہ اس کے بعد "اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد" میں خاتم المحققین علامہ نقی علی خاں بریلوی اور حاشیہ اذاقۃ الآثام میں ان کے فرزند والا تبار اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی کی ایسی تفصیلی اور واضح تصریحات ضرور مل گئیں جن سے حضرت مفتی صاحب دام ظلہ العالی کے موقف کی بھرپور تائید ہوتی تھی۔ اس لیے ان کتابوں کے حوالے کے ساتھ بہ اتفاق رائے یہ فیصلہ ہوا کہ عرف وتعامل، معاملات کے ساتھ عبادات میں بھی موثر ہوتا ہے۔ دلائل وشواہد کے ساتھ تفصیلی بحث کتاب میں ملاحظہ کریں۔

غیر مقلدین اہل سنت وجماعت پر یہ الزام لگاتے رہتے ہیں کہ ان لوگوں نے اپنے طور پر چند اصول وضع کرلیے ہیں، وہی اصول، فقہی استدلال واستنباط میں ان کی بنیاد ہوتے ہیں، اور یہ لوگ ان پر اس مضبوطی کے ساتھ قائم ہیں کہ اگر قرآن و حدیث کی کوئی دلیل بھی ان کے ان اصولوں کے خلاف ہوتی ہے تو اسے بھی یک سر مسترد کردیتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ فقہ واصول فقہ کا ایک بڑا حصہ قرآن وحدیث کی

مخالفت پر مبنی ہے۔ یہ غیر مقلدین کا اہلِ حق پر ایک سنگین الزام تھا۔

حضرت مفتی صاحب دام ظلہ العالی نے اس کتاب میں فقہ اسلامی کے ساتوں اصولوں کی تعریف وتوضیح اور دائرۂ اثر کی تحدید وتعیین کے ساتھ یہ بھی واضح فرمایا ہے کہ یہ اصول فقہاے کرام کی ذاتی اختراع نہیں ہیں۔ بلکہ یہ سب قرآنی آیات اور احادیثِ نبویہ کی مضبوط بنیادوں پر قائم ہیں اور قرآن وحدیث میں ان کے حجت اور دلیل ہونے کی روشن تصریحات موجود ہیں۔ اس لیے غیر مقلدین کا مذکورہ بالا الزام بالکل بے بنیاد اور پادرہوا ہے۔ حضرت مفتی صاحب نے اس کتاب میں اس پہلو کو اجاگر فرما کر پورے اہل سنت کا قرض ادا کر دیا ہے۔ اور فقہ اسلامی کے ان روشن اصولوں پر ڈالے جانے والے گرد وغبار کا پردہ چاک کر دیا ہے، اس لیے آپ تمام اہل سنت وجماعت کی جانب سے شکریہ اور مبارک باد کے مستحق ہیں۔

یہ اس کتاب کے چند پہلو تھے جو اس مختصر سی تحریر میں آپ کے سامنے پیش کر دیے گئے ہیں۔ ویسے پوری کتاب اسی طرح کی تحقیقی اور عالمانہ بحثوں کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے، اس لیے اس اعترافِ قصور کے ساتھ میں یہیں پر اپنی بات ختم کرتا ہوں کہ:

جمالِ یار کی رعنائیاں ادا نہ ہوئیں
ہزار کام لیا ہم نے خوش بیانی سے

اس لیے اب دیر کیسی؟ خود آگے بڑھیے اور براہِ راست اس چشمۂ شیریں سے اپنی علمی پیاس بجھائیے۔

نفیس احمد مصباحی
جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ
مورخہ ۲؍ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ، ۲۸؍ اپریل ۲۰۰۹ء
بروز سہ شنبہ

سوال نامہ: چھٹا فقہی سمینار مجلس شرعی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسباب سبعہ کی تنقیح

حالات زمانہ واشخاص کے بدلنے سے بہت سے احکام شرعیہ میں نت نئی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں جن کی وجہ سے رفق ویُسر کے دروازے ہر حال میں کھلے رہتے ہیں۔ ایسے احکام کا مدار سات بنیادی اصولوں پر ہے جنھیں فقیہ فقید المثال اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے ایک جامع لفظ کے ذریعہ چھ میں ہی منحصر کر دیا ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

> "چھ باتیں ہیں جن کے سبب قول امام بدل جاتا ہے لہذا قول ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے۔ وہ چھ باتیں یہ ہیں۔
> (۱) ضرورت (۲) دفع حرج (۳) عرف (۴) تعامل (۵) دینی ضروری مصلحت کی تحصیل (۶) کسی فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ۔ ان سب میں بھی حقیقۃً قول امام ہی پر عمل ہے۔" (۱)

"دفع حرج" کے عموم میں "حاجت شرعیہ" اور "عموم بلویٰ" دونوں شامل ہیں۔ ان اصولوں کی اہمیت اس امر کی متقاضی ہے کہ ان کے مفہوم شرعی کی جامع ومانع انداز میں فقہی شواہد سے وضاحت کی جائے، اسی لیے درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں۔

---

(۱) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، جلد اول، ص: ۳۸۵، رسالہ اجلی الاعلام۔

(۱) ضرورت، حاجت، حرج، عموم بلوٰی، عرف، تعامل کی تعریف کیا ہے، اور ان کے درمیان وجہِ امتیاز کون کون سی چیزیں ہیں؟

(۲) دینی ضروری، مصلحت اور فسادِ موجود و مظنون کیا چیز ہے، اور ان کے مصادیق کیا کیا ہیں؟

(۳) (الف) یہ اسباب عبادات، معاملات، عقوبات، اباحات، محظورات، حقوق اللہ، حقوق العباد، سبھی میں تغیرِ احکام و تخصیص کے باعث بنتے ہیں، یا صرف بعض میں؟

(ب) اور ان کی تاثیر صرف اجتہادی امور کے ساتھ خاص ہے، یا اجماعی مسائل و مَوارِدِ نصوص کو بھی عام ہے؟

(۴) بہت سے نو پیدا مسائل ہیں جن کے احکام شرعیہ کی تنقیح سالہا سال تک نہیں ہو پاتی، بلکہ بسا اوقات ان کے حل کی طرف علما کی توجہ بھی نہیں مبذول ہو پاتی ان میں عرفِ ناس و تعاملِ مسلمین کا اعتبار ہوگا یا نہیں، اور کیا اس طرح کے مسائل میں بھی احکام شرعیہ سے لاعلمی دارالاسلام میں معتبر نہ ہوگی؟

امید ہے کہ فقہ اسلامی کے نصوص معتمدہ سے اپنے جواب کو مزین فرما کر شکر گزار فرمائیں گے۔

محمد نظام الدین رضوی

رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ

یکم شعبان المعظم ۱۴۱۸ھ مطابق ۲ر دسمبر ۱۹۹۷ء

(سہ شنبہ)

مختصر جوابات

ہم سب سے پہلے ان سوالات کے مختصر جوابات پیش کرتے ہیں اس کے بعد تفصیل کے ساتھ ہر سبب کے ضروری گوشوں پر روشنی ڈالیں گے۔ ان شاء اللہ العزیز

مختصر جوابات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شریعت طاہرہ کے دلائل دو طرح کے ہیں، مطلقہ، مقیدہ۔

مطلقہ: کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماعِ امت ہیں جو ہر حال میں ...یل رہتے ہیں، اور **مقیدہ** اسباب سبعہ ہیں کہ یہ صرف مخصوص حالات میں حجت کا درجہ پاتے ہیں۔

(ا) اسباب سبعہ کی تعریفات اور فرق و امتیاز:

ضرورت: یہ لفظ اِضطرار کا اسم ہے اور ضرر سے مشتق ہے۔ ضرر و مجبوری کی ...ہ حالت جس میں فعل یا ترکِ فعل پر دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی ...یک کا تحفظ موقوف ہو اور اس کے بغیر مقاصدِ پنج گانہ میں سے کوئی ایک یا سب فوت یا ...قریب فوت ہو جائیں۔ اسی کی ایک تعبیر "تکلیفِ مالا یُطاق" بھی ہے۔ جیسے سخت ...بھوک، پیاس کی شدت کی وجہ سے دم توڑتے انسان کے لیے خنزیر کا گوشت کھانے اور ...شراب پینے کی اجازت، یا قیام سے عجز کی وجہ سے نماز میں قعود کی اجازت یا کسی کی ...جان بچانے کے لیے نماز توڑ دینا۔

ضرورت کے تحقق کی چھ صورتیں ہیں: مخمصہ، اکراہِ تام، اقتضائے کلام، ضررِ ...شدید، مرضِ شدید، عذرِ شدید جس کے باعث بندہ معذور ہو جائے۔ اس کے لیے ...ضرورتِ لازمہ یا غالبیۃ الوقوع کا پایا جانا ضروری ہے۔ جیسے عورت کے آگے کے ...مقام سے برابر خون جاری رہنا، مرد یا عورت کو مسلسل ہوا خارج ہونا، پیشاب کے ...قطرات آنا وغیرہ۔

حاجت: مجبوری کی وہ حالت جس میں فعل یا ترکِ فعل پر دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی کا تحفظ موقوف نہ ہو مگر اِن کے بغیر مشقت وضرر کا سامنا کرنا پڑے۔ جیسے معیشت کے لیے چراغ، مسافر کے لیے ترکِ جمعہ وجماعتِ عیدین اور نماز میں قصر اور رمضان میں افطار کی اجازت۔

فرق وامتیاز: ضرورت میں بندہ بے اختیار ہو جاتا ہے اور حاجت میں با اختیار رہتا ہے۔ نیز ضرورت کے ساتھ حاجت ضرور متحقق ہوتی ہے کہ ضرر دونوں میں مشترک ہے مگر حاجت کے ساتھ ضرورت کا تحقق لازم نہیں کہ حاجت میں ضرر نسبۃً ہلکا ہوتا ہے۔ ضرورت فرض کے درجہ میں ہوتی ہے اور حاجت واجب کے۔ لہٰذا ترکِ فرض وارتکاب حرام کے لیے ضرورت کا تحقق درکار ہے جب کہ واجب کے ترک اور مکروہ تحریمی کے ارتکاب کے لیے حاجت کا تحقق بھی کافی ہے۔

حرج اور عموم بلویٰ کی تعریف:

حرج: ایسی تنگی جس کے باعث دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی ایک کے تحفظ میں بندے کو مشقت ودشواری پیش آئے خواہ اس کے باعث یہ مقاصد پنج گانہ فوت وقریب فوت ہوں یا نہ ہوں۔ جیسے قیام سے عاجز بندے کو قعود کی اجازت اور جیسے سفر میں قصر وافطار کی اجازت۔ پہلی مثال میں حرج درجۂ ضرورت میں ہے اور دوسری مثال میں درجۂ حاجت میں۔ اسی حرج کے ازالہ کو ''دفع حرج'' کہا جاتا ہے۔

فرق وامتیاز: حرج عام ہے اور حاجت وضرورت اس سے خاص۔ تو جہاں ضرورت یا حاجت پائی جائے گی وہاں حرج بھی ضرور ہوگا مگر جہاں حرج پایا جائے وہاں ضروری نہیں کہ ضرورت بھی پائی جائے۔

عموم بلویٰ: وہ حالت وکیفیت جس کے باعث عوام وخواص بھی محظور شرعی میں مبتلا ہوں اور دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی کے تحفظ کے لیے

اس سے بچنا مشقت وضرر کا سبب ہو۔

صرف عوام کا ابتلا غیر معتبر ہے اور بعض جزئیات میں عوام لفظ جمیع کے معنی میں ہے اور مراد اکثر ہے۔

عموم بلویٰ کے فروع ومسائل دو طرح کے ہیں۔ کچھ تو وہ ہیں جن میں محظور سے بچنا ممکن ہے اور کچھ وہ جن میں محظور سے بچنا ناممکن ہے۔ **ناممکن**: جیسے سوئی کی نوک کی مقدار پیشاب کی چھینٹیں۔ **ممکن**: جیسے حقہ نوشی کی ابتلا۔ اور کچھ ابھی بین بین ہیں جیسے فوٹو کا مسئلہ یہ کبھی حاجت کے درجہ میں ہوتا ہے اور کبھی ضرورت کے۔ اس میں اور حرج میں فرق عموم وخصوص کا ہے۔

عرف: وہ قول یا فعل جو عام طور پر اربابِ عقل ودانش کے مابین رائج ہو اور عقولِ سلیمہ اسے اچھا تسلیم کرتی ہوں، جیسے اذان، نماز، روزہ اور جیسے محفلِ میلاد شریف، قیامِ تعظیمی، سرکار علیہ الصلاۃ والسلام کا نامِ پاک سن کر انگوٹھے چومنا، وغیرہ۔

تعامل: وہ کام جس کو عام طور سے عوام وخواص اچھا جان کر کرتے ہیں، جیسے درج بالا مثالیں۔ اسی کو عرفِ عملی اور عادت بھی کہتے ہیں۔ اس ضمن میں تلقی بالقبول، شِعار اور توارث کی بھی بحثیں آتی ہیں۔

واضح ہو کہ کچھ علمدر آمد عقلاً مستثنیٰ ہیں جیسے ظنیات پر قطعیات کی ترجیح کا تعامل، عقاید اجماعی پر تعامل، حسنِ صدق وقبحِ کذب پر تعامل، اکل وشرب ولبس وغیرہ حوائجِ انسانیہ کا تعامل، مسائل شرعیہ میں کسی ایک مذہب کے مقلدین کا تعامل۔ یہ عرف وتعامل زیر بحث نہیں۔

عرف وتعامل کے اطلاقات: کتب فقہ میں عرف وتعامل کا اطلاق چار طرح کے امور پر ہوتا ہے۔ (۱) وہ عرف جو عہد رسالت سے ہو۔ (۲) جو ساری دنیا کے تمام مسلمانوں کا ہو۔ (۳) تمام بلاد عالم کے اکثر مسلمانوں کا ہو۔ (۴) کسی ملک یا صوبے کے اکثر مسلمانوں کا ہو۔

پہلے تین قسم کے عرف حجت مطلقہ ہیں جو زیرِ بحث نہیں۔ زیرِ بحث صرف چوتھے درجے کا عرف ہے۔ فقہا جب عرف وتعامل کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہی چوتھے درجے کا عرف ہوتی ہے۔ عرف کی تین قسمیں ہیں: عرفِ عام، عرفِ خاص، عرفِ نادر۔

فرق وامتیاز: "عرف" عام ہے اور "تعامل" خاص۔ عرف کا اطلاق عرفِ قولی وفعلی دونوں پر ہوتا ہے، جب کہ تعامل عرفِ فعلی کے ساتھ خاص ہے اسی کو عادت بھی کہا جاتا ہے۔

پھر عرف میں اور ضرورت، حاجت، حرج، عمومِ بلویٰ میں ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ چاروں کی تعریف میں ضرر جنس کے درجہ میں ہے اور عرف وتعامل کی تعریف میں ضرر نہ جنس کے درجے میں ہے، نہ فصل ہے۔ ہاں عادت کی وجہ سے کبھی حرج کا تحقق ہو جاتا ہے۔ فقہا فرماتے ہیں کہ لوگوں کی عادت چھڑانے میں حرج ہے۔

(۲) مصلحت اور فساد کی تعریف

مصلحت: وہ اہم چیز جو دین، جان، عقل، نسب، مال کی حفاظت کا ضامن ہو۔ بلفظ دیگر: وہ امر اہم جس میں خرابی کم اور بھلائی زیادہ ہو۔ جیسے جہاد، حدود، قصاص، راویانِ حدیث پر جرح وغیرہ۔ مصلحت کبھی ضرورت کے درجے میں ہوتی ہے، کبھی حاجت کے۔

فساد: وہ ناگوار چیز جو دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی ایک کو فوت کر دے۔ جیسے کلمۂ کفر بولنے یا کسی کفر کا ارتکاب کرنے سے ایمان کی بربادی، نماز میں کلام یا عملِ کثیر سے نماز کا فساد، نکاح سے باہر ہونے کے لیے عورت کا ارتداد وغیرہ۔

اسی فساد کو دور کرنے کا نام "ازالۂ فساد" ہے جسے "دفعِ مفسدہ" بھی کہا جاتا ہے۔

فرق وامتیاز: مصلحت اور فساد دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں ان میں تقابلِ تضاد کی نسبت پائی جاتی ہے۔ مگر ازالۂ فساد اور مصلحت میں کوئی فرق نہیں کہ

ازالۂ فساد خود ایک مصلحت ہے اور اسبابِ سبعہ سے ازالۂ فساد کو ہی شمار کیا گیا ہے۔

اسبابِ سبعہ کا اجتماع: ان اسباب کے درمیان اگر چہ کچھ خصوصیتوں کے لحاظ سے فرق و امتیاز پایا جاتا ہے تاہم ان میں کوئی تباین نہیں ہے۔ اس لیے محل واحد میں ان تمام اسباب کا اجتماع ہوسکتا ہے۔ تلاش کیا جائے تو کتبِ فقہ میں اس کے کثیر شواہد ملیں گے۔ ہم نے کتاب کے اخیر میں نمونے کے طور پر دو شہادتیں پیش کردی ہیں۔

(۳) اسبابِ سبعہ کا اثر و دائرۂ اثر:

(الف): یہ اسباب عبادات، معاملات، عقوبات، اباحات، محظورات، حقوق اللہ، حقوق العباد سبھی میں اپنے اپنے دائرۂ اثر کی حد تک تغیرِ احکام و تخصیص کے باعث بنتے ہیں۔

(ب): اور ان کی یہ تاثیر اجتہادی امور کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اجماعی مسائل و مواردِ نصوص کو بھی عام ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ بعض کا اثر صرف اجماع ظنی اور نصوصِ ظنی تک ہی محدود رہتا ہے اور بعض ظنی، قطعی ہر طرح کے اجماع و نصوص میں اثر انداز ہوتے ہیں۔ اب ہم الگ الگ ہر سبب کے اثر و دائرۂ اثر پر اختصار کے ساتھ روشنی ڈالتے ہیں۔

ضرورت کا اثر: محظورات تین طرح کے ہیں: **ایک:** تو وہ جو ضرورت کی وجہ سے مباح ہو جاتے ہیں جیسے، خمر، خنزیر، میتہ وغیرہ۔ **دوسرے:** وہ جو مباح تو نہیں ہوتے مگر ان کے ارتکاب کی رخصت مل جاتی ہے، جیسے کلمۂ کفر کا تلفظ۔ **تیسرے:** وہ جو کسی بھی حال میں مباح نہیں ہوتے جیسے قتلِ ناحق، زنا، قطعِ عضوِ مسلم وغیرہ۔

ضرورت تیسری قسم میں اثر انداز نہیں ہوتی، بقیہ دو میں اپنی اثر انگیزی کی وجہ سے اباحت یا رخصت کا سبب بنتی ہے۔

حاجت کا اثر: حاجت بھی قسمِ سوم میں موثر نہیں اور محظورات قطعیہ اس کے باعث مباح نہیں ہوتے، البتہ محظورات ظنیہ مباح ہوتے ہیں جیسے حق ثابت کے حصول کے لیے رشوت دینا، حجِ فرض کے لیے عکسی تصاویر، حصولِ امن کے لیے راہ حج میں

رشوت دینا، نماز کو کراہت سے بچانے کے لیے لقمہ دینا، مسافر کو ترکِ جمعہ و جماعت وغیرہ کی رخصت۔ حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام بھی ہو جاتی ہے۔ ایسے وقت میں اس کی تاثیر وہی ہوتی ہے جو ضرورت کی ہے جیسے اجارہ، بیع استصناع اور بیع سلم کا جواز۔

حرج و عموم بلویٰ کا اثر: یہی اثر حرج و عمومِ بلویٰ کا بھی ہے کہ یہ دونوں کبھی حاجت کے درجہ میں ہوتے ہیں، کبھی ضرورت کے۔ تو جو تاثیر ضرورت و حاجت کی ہے وہی تاثیر درج بالا تفصیل کے مطابق حرج و عمومِ بلویٰ کی بھی ہے۔

ضرورت کی تاثیر کے شرائط: (الف) ضرورت کا تحقق فی الحال ہو۔ (ب) محظور کا استعمال بقدرِ ضرورت ہو۔ (ج) اپنے ضرر کا ازالہ اسی کے مثل ضرر سے نہ ہو۔ (د) یہ یقین یا ظن غالب حاصل ہو کہ محظور کے استعمال سے مقاصدِ پنج گانہ یا ان میں سے جو متاثر ہو رہا ہو اس کی حفاظت ہو جائے گی۔ (ہ) محظور حقوق اللہ سے ہو یا ہلکے درجے کا ہو۔

ضرورت اپنے حق میں پائی جائے، یہ شرط نہیں، دوسرے کی ضرورت کا لحاظ بھی اسی حکم میں ہے۔ حاجت کی تاثیر کے بھی یہی شرائط ہیں۔ اور یہی شرطیں حرج و عمومِ بلویٰ کی تاثیر کی بھی ہیں۔

عرف و تعامل کا اثر: (۱) عرف سے نص کا ترک لازم آئے، بلفظِ دیگر ابطالِ نص ہو تو عرف مردود ہے خواہ عرف عام ہو یا خاص یا نادر۔

(۲) عرفِ عام سے نصِ شرعی کی تخصیص روا ہے اور قیاس یوں ہی نص مذہبی کا ترک بھی۔

(۳) عرفِ خاص سے نہ قیاس کا ترک جائز ہے، نہ نص کی تخصیص۔ البتہ نص مذہبی کے مقابل یہ حجت ہے۔

(۴) صرف صورتِ حکم بتانے کے لیے جس میں حکمِ شرعی منصوص یا مقیس کی اصلاً مخالفت یا تغییر و تخصیص نہ ہو۔ عرف مطلقاً مقبول ہے جیسے واقف، موصی، ناذر و حالف کے الفاظ کہ یہ بولنے والے کے عرفی معنی پر محمول ہوں گے۔

عرف وتعامل کی تاثیر کے شرائط: (۱) عرف عوام وخواص سب میں رائج ہو۔ (۲) عرف مُقارِن سابق ہو۔ (۳) عرف کے خلاف تصریح نہ موجود ہو۔ (۴) عرفِ عام سے نصِ شرعی کا ابطال اور خاص سے اس کی تخصیص، نیز قیاس کا ترک نہ لازم آئے۔ (۵) عرف حکمِ شرعی سے جہل ونادانی کے باعث وجود میں نہ آیا ہو۔ (۶) مسلمان اسے محظور نہ سمجھتے ہوں۔ (۷) عرف مسلمانوں کا ہو۔ (۸) تعامل یا عرف عقلی نہ ہو۔

دینی مصلحت اور ازالۂ فساد کا اثر: "دینی ضروری مصلحت اور ازالۂ فساد" دونوں کبھی حاجت کے درجے میں ہوتے ہیں اور کبھی ضرورت کے۔ اس لیے ان کا اثر بھی حاجت وضرورت کے جیسا ہوتا ہے اور دائرۂ اثر بھی حاجت وضرورت کی طرح بہت وسیع ہوتا ہے۔

(۴) تعامل بوجہ عدمِ تحقیق یا غفلت معتبر نہیں:

شرعی احکام کی تنقیح وتحقیق سے پہلے مسلمانوں کا کوئی عرف یا تعامل ظہور میں آجائے پھر تحقیق کے بعد عیاں ہو کہ وہ عرف یا تعامل شرعی احکام کے برخلاف ہے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا کہ دارالاسلام میں احکامِ شرعیہ سے لاعلمی عذر نہیں۔

ہاں وہ نو پید مسئلہ دقیق وغامض ہو جس کی تحقیق عامۂ علما کے لیے دشوار ہو تو یہ لاعلمی اس حد تک عذر قرار پائے گی کہ حکمِ محقق کی خلاف ورزی پر گناہ کا حکم نہ ہوگا، لیکن یہ رعایت بھی نہ مل سکے گی کہ عرف قائم ہو جائے تو وہ تغیرِ حکم کا باعث بنے۔ اور اگر حکم پہلے سے ثابت ومحقق ہو مگر اس سے غفلت کی وجہ سے اس کے خلاف عرف قائم ہو جائے تو اس کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔ مسجد کے اندر اذان کا رواج، تحصیل مباح کے لیے دوسروں کو وکیل بنانا اور اس کی حاصل کردہ چیزوں کو اپنی ملک سمجھ کر لینا دینا، تراویح میں ختمِ قرآن پر اجارہ، دورانِ قراءت قاریِ قرآن کی شاباشی، دیہات کا ٹھیکہ اور اس طرح کے دوسرے مسائل اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ شرعی احکام سے غفلت یا لاعلمی کی وجہ سے تعامل ہو جائے تو وہ حجت شرعی نہیں ہے۔

مفصل جوابات

☆ تمہید

☆ پانچ مقالات پر کتاب کی تقسیم

تمہید

بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم

الحمد للّٰہ رب العلمین • والصلاۃ والسّلام علیٰ حبیبہ خاتَم النبیین • سَیِّد الأنبِیَآءِ والمُرْسَلِیْن • وعلیٰ الہٖ واصحابہٖ الطیبین الطاھرین • وعلی الّذین اتّبعوھم باحسان الی یوم الدین

شریعت طاہرہ کے دلائل دو طرح کے ہیں۔

(۱) دلائل مطلقہ (۲) دلائل مقیدہ

دلائل مطلقہ:۔ یہ وہ دلائل ہیں جن کا حجت ہونا کسی حال ومقام کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر حال اور ہر مقام میں وہ حجت ودلیل قرار پاتے ہیں۔ یہ دلائل چار ہیں۔ (۱) کتاب اللہ (۲) سنتِ رسول اللہ (۳) اجماع امت (۴) قیاس۔

دلائل مقیدہ:۔ یہ وہ دلائل ہیں جن کا ''حجت شرعیہ'' ہونا کسی حال ومقام کے ساتھ خاص ہو کہ وہ حال ومقام پایا جائے تو حجت بنیں، ورنہ نہیں۔ یہ دلائل سات ہیں، جنھیں ایک جامع لفظ کے ذریعہ چھ میں سمیٹ کر ''اسباب ستہ'' بھی کہا جاتا ہے۔

(۱) ضرورت (۲) دفع حرج (۳) عرف (۴) تعامل (۵) دینی ضروری مصلحت کی تحصیل (۶) کسی فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ۔

''دفع حرج'' کا لفظ چوں کہ حاجت وعموم بلویٰ دونوں کو عام ہے اس لیے انھیں الگ الگ شمار کیجیے تو دلائل مقیدہ کی تعداد سات ہو جاتی ہے انھیں کو ہم نے ''فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول'' کے نام سے موسوم کیا ہے۔

دنیا کی بقا کے لیے جن چیزوں کا تحفظ ضروری ہے ان میں سے پانچ امور کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

(۱) دین (۲) جان (۳) عقل (۴) نسب (۵) مال

باقی چیزیں انھیں پانچوں امور کے ساتھ کسی نہ کسی حیثیت سے جڑی ہوئی ہیں اس لیے ان امور کو کُلّیاتِ خَمسہ کہا جاتا ہے کہ ان کی حیثیت گویا کُلّی کی ہے اور باقی امور انھیں کے جزئیات وفروع ہیں۔ غمز العیون میں ہے:

وَمِنَ الْمُقَرَّرِ أَنَّ حِفْظَ الْمَالِ مِنَ الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسِ الْمُجْمَعِ عَلَيْهَا فِي سَائِرِ الْأَدْيَانِ اھ. (۱)	یہ بات مسلمات سے ہے کہ "حفاظت مال" کلیاتِ خمسہ سے ہے جن پر تمام ادیان کا اجماع ہے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب المُستَصفیٰ میں ہے:

مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم اھ. (۲)	شریعت کا مقصود یہ ہے کہ وہ انسانوں کے دین، مذہب، جان، وعقل ونسل ومال کی حفاظت کرے۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامت شرائع الہیہ ہے۔ دین وعقل ونسب ونفس ومال عبث محض کے سوا تمام افعال انھیں میں دورہ کرتے ہیں۔" (۳)

زندگی کے نشیب وفراز میں شریعت نے جو بنیادی اصول مقرر فرمائے ہیں اور ان کے ذریعہ زندگی کو اعتدال پر لانے کی جو سہل تدابیر بتائی ہیں۔ وہ سب کُلّیاتِ خمسہ کے مدار پر ہی گردش کرتی ہیں اس لیے ان کی تعریفات میں ہر جگہ ان کلیات کی

---

(۱) غمز العیون شرح الاشباہ، ص: ۱۲۵، قاعدۂ سادسہ: العادۃ محکمۃ، نول کشور

(۲) المستصفیٰ من علم الاصول، فوق فواتح الرحموت، ص: ۲۸۷، ج: ۱

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص: ۱۹۹، ج: ۱۰، نصف آخر، وج: ۹، ایضاً، رضا اکیڈمی

جلوہ گری نظر آئے گی۔

واضح ہو کہ ''کُلّی'' لفظ ''کُل'' سے بنا ہے جس کا معنی ہے تمام، سب۔ اس مناسبت سے کلی سے مراد ایک ایسا جامع اور عام لفظ ہے جو اپنے دامن سے وابستہ تمام امور کو شامل ہو۔ جیسے لفظ ''دین'' اس کا مفہوم اتنا جامع اور عام ہے کہ یہ ایمان، اسلام، عقائد، احسان اور عبادات وغیرہ اعمال سب کو شامل ہے۔ ''مال'' کا لفظ ہر قسم کے مال و حقوق کو شامل ہے یوں ہی جان، عقل، نسب کا لفظ تمام گروہِ انسانی کی جان و عقل و نسب کو شامل ہے۔

بلفظ دیگر یوں سمجھئے کہ دین، جان، عقل، نسب، مال یہ سب کُلّی ہیں کہ یہ اپنے مفہوم میں شامل کل افراد و امور کو عام ہیں۔

اسلام کی نگاہ میں یہ پانچوں امور اس قدر اہمیت کے حامل ہیں کہ ان کی حفاظت کے لیے اس نے سات بنیادی اصول مقرر فرما دیئے ہیں۔ جو مختلف ادوار، عادات اور تغیر پذیر دنیا کے بنتے بگڑتے حالات میں قیامت تک ان کا ساتھ دیتے رہیں گے اور کسی بھی ماحول میں انھیں منفی اثرات سے محفوظ رکھیں گے۔ اس لیے ان ساتوں اصولوں کی تعریف و تشریح میں جا بجا یہ پانچوں کلیات نمایاں نظر آئیں گے۔

پانچ مقالات پر کتاب کی تقسیم:

اب ہم ساتوں اسباب و اصول پر گفتگو کے لیے اپنی کتاب کو پانچ مقالات پر تقسیم کرتے ہیں تا کہ ہر ایک کی تشریعی حیثیت اور اس کی تاثیرات الگ الگ سمجھنے میں آسانی ہو۔

پہلا مقالہ

ضرورت کی تشریح

اور اس کا اثر و دائرۂ اثر

ضرورت کی لغوی وشرعی تشریح

ضرورت: لفظ "اِضطرار" کا اسم ہے جو "ضرر" سے بنا ہے تو جو مفہوم اضطرار کا ہے وہی مفہوم ضرورت کا بھی ہے۔ امام ابوبکر جصاص رازی حنفی رحمۃ اللہ علیہ آیات اضطرار کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

فقد ذکر اللّٰہ تعالیٰ "الضَّرُورۃ" فی ھٰذہِ الأیات.(۱)

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ضرورت کا ذکر کیا ہے۔

عربی زبان کی مشہور زمانہ لغات لسان العرب میں ہے:

الضَّرورۃ اسمٌ لمصدر الاضطرار تقول: حَمَلَتْنِیْ الضرورۃ علیٰ کذا و کذا۔ وقد اضطر فلان إلیٰ کذا و کذا.(۲)

"ضرورت" اسم ہے "اضطرار" مصدر کا، تم کہتے ہو: ضرورت نے مجھے فلاں فلاں کام پر آمادہ کیا اور فلاں ایسے اپنے کام کے لیے مضطر ہوا۔

المعجم الوسیط میں ہے:

الضرورۃ الحاجۃ والشدّۃُ لامدفع لھا والمشقّۃُ۔ والضَّروری: کلّ مالیس منہُ بدٌّ.(۳)

ضرورت کا معنی ہے حاجت اور سختی ومشقت جس سے مفر نہ ہو اور "ضروری" کہتے ہیں ہر اس چیز کو جس کے بغیر چارہ کار نہ ہو۔

حضرت علامہ سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ علیہ اپنی مشہور کتاب کتاب التعریفات میں اس کی تعریف یہ لکھتے ہیں:

الضَّرورۃ: مشتقۃٌ مِنَ الضَّرر

"ضرورت" ضرر سے مشتق ہے اور یہ وہ

---

(۱) احکام القرآن، ص:۱۵۶، ج:۱، دار احیاء التراث (۲) لسان العرب

(۳) المعجم الوسیط، ص:۵۳۸

وھو النَّازِلِ مِمَّا لَامَدفعَ لَہٗ.(۱) افتاد ہے جس کو ٹالا نہ جا سکے۔

اس تعریف میں ''افتاد'' کا لفظ عام ہے خواہ وہ دین پر پڑے یا جان، عقل، نسب، مال پر یا ایک ساتھ کسی بھی دو یا تین یا چار یا سب پر۔ یہی حال شدت و مشقت کا بھی ہے کہ یہ ''افتاد'' کی ہی دوسری تعبیرات ہیں۔ لہذا یہ بھی افتاد ہی کی طرح تمام کلیات کو عام ہیں۔

المنجد میں ہے:

ضَرَّ: ضَرّاً. ہٗ اِلٰی کذا: اَلْجَأَہٗ. مجبور کیا، ناچار کیا۔

اَضَرَّ: ہٗ عَلَی الْاَمْرِ: اَکْرَھَہٗ. دھمکی دے کر مجبور کیا، ناچار کیا۔

اِضْطَرَّ: ہٗ اِلٰی کَذا: اَحْوَجَہٗ وَاَلْجَأَہٗ. محتاج بنایا، مجبور کیا، ناچار کیا۔

اَلضَّرُوْرِیُّ: ما تدعو الحاجۃ الیہ دُعاءً قَوِیًّا. مَا اُکْرِہَ عَلَیْہِ الْاِنْسَانُ. مَاسُلِبَ فِیْہِ الاخْتِیَارُ لِلفِعلِ وَالتَّرکِ.(۲) جس کی انسان کو شدید حاجت پیش آئے۔ جس پر انسان مجبور کر دیا جائے۔ جس میں انسان کے کرنے، نہ کرنے کا اختیار ختم کر دیا جائے۔

یہ ''ضرر، ضرورت، ضروری'' اضطرار کے لغوی معانی ہیں اور سب میں مکمل یکسانیت پائی جاتی ہے اور سب کا حاصل یہی ہے کہ ''ضرورت'' ایسے ضرر شدید کا نام ہے جس کو دور نہ کیا جا سکے، جس کا ازالہ انسان کے بس سے باہر ہو۔ اسی کیفیت کو بے بسی، ناچاری اور سخت مجبوری سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ مفہوم ضرورت کی فقہی تعریف میں بھی لازمی طور پر پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ ذیل کے انکشاف سے عیاں ہوگا۔

ضرورت کی فقہی تعریف: مجبوری کی وہ حالت جس میں فعل یا ترک فعل پر دین، جان، عقل، نسب، مال میں سے کسی کا تحفظ موقوف ہو اور اس کے بغیر وہ فوت

---

(۱) کتاب التعریفات ص ۱۲۸، دار الکتب العلمیۃ

(۲) المنجد، ص ۴۴۷

ہو جائے یا فوت ہونے کے قریب پہنچ جائے۔ مثلاً:

دین کے تحفظ کے لیے ضروریاتِ دین اور فرائضِ عین کی تعلیم، جہاد کی فرضیت اور مرتدین کی عبرت ناک سزا کی مشروعیت، وغیرہ۔

عقل کی حفاظت کے لیے مُسکرات کا ترک اور شاربِ خمر پر حد کا نفاذ۔

نسب کی حفاظت کے لیے نکاح کی سنت پر عمل، زنا سے اجتناب، زانی وزانیہ کے لیے رجم وحد کا لزوم۔

جان کی حفاظت کے لیے اکل وشرب بقدر سدرمق، مُہلکات میں پڑنے سے ممانعت، قصاص کی مشروعیت، قتلِ ناحق پر وعید شدید، دیت کا لزوم، باغیوں کی سرکوبی، وغیرہ۔

مال کی حفاظت کے لیے کوئی ذریعۂ معاش اختیار کرنا، مال لوٹنے والے سے قتال کی اجازت، اپنے مال کی حفاظت کی راہ میں قتل ہونے والے کو شہادت کی بشارت، حدِ سرقہ کا وجوب، رہزنوں کی عبرت ناک سزا کی مشروعیت، اِسراف واضاعتِ مال کی ممانعت، مُتلفات کے تاوان کا لزوم وغیرہ۔

تعریف کے مآخذ: یہ تعریف درج ذیل عبارات سے ماخوذ ہے:

(الف) المقاصد ثلثة اقسام، احدها: ضرورية: انتهت الحاجة اِليها إلى حدّ الضرورة كالكلّيات الخمس الّتى اعتبرت فى كلّ ملّة وهى حفظ الدين بالجهاد وحفظ النفس بالقصاص لأنّه أنفى للقتل. قال تعالى:

مقاصدِ شرع تین قسم کے ہیں۔ ضَروریّة: ضرورت کے درجے والے امور جن میں حاجت ناچاری کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔ جیسے: دین کی حفاظت جہاد کے ذریعہ [کہ جہاد مشروع نہ ہوتا تو دین مٹ گیا ہوتا] جان کی حفاظت قصاص کے ذریعے کہ قصاص انسان کو قتل کے ارتکاب سے بہت دور رکھتا ہے ارشاد باری ہے: "اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی

"وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يٰاُولِي الْأَلْبَابِ" اعلم أنّ حفظ النفس من الخمسة الضرورية فلذا حرم قتل النّفس في كلّ ملّة. وحفظ العقل بحدّ السّكر وحفظ النسب بحدّ الزّنا، والزّنا لم يشرع في ملّة اصلاً وحفظ المال بحدّ السّارق والمُحارب لله ورسوله يعني قاطع الطّريق.

ہے اے عقل والو" جان کی حفاظت پانچ ضروری امور میں سے ایک ہے اسی لیے ہر دین سماوی میں قتل ناحق کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ عقل کی حفاظت نشہ کی سزا مقرر کرکے۔ نسب کی حفاظت زنا کی سزا مقرر کرکے۔ زنا کسی دین سماوی میں بالکل مشروع نہ رہا۔ اور مال کی حفاظت چور اور رہزن کی سزا مقرر کرکے (اگر یہ سزائیں نہ ہوتیں تو عقل ونسب ومال محفوظ نہ رہتے۔ ن) واضح ہو کہ یہ پانچوں امور کلیاتِ خمسہ کہے جاتے ہیں اور ان کا اعتبار ہر دین سماوی میں ہے

وثانيها: حاجيّة: غير واصلة إلى حدّ الضّرورة كالبيع والإجارة والمضاربة والمساقاة فانّها لولاها لم يفت واحدٌ من الخمس الضّرورية. (1)

دوسری قسم: حاجیہ: حاجت کے درجے والے امور جو ضرورت کی حد کو نہ پہنچے ہوں جیسے خرید وفروخت، اجارہ، مضاربت، درختوں کو بٹائی پر دینے کا معاملہ کہ اگر یہ عقود مشروع نہ ہوتے تو بھی پانچوں ضروری امور۔ دین، جان، عقل، نسب، مال۔ میں سے کوئی فوت نہ ہوتا۔

مسلم الثبوت اور فواتح الرحموت کے اس تحقیقی انکشاف سے یہ امر بہت واضح ہو کر سامنے آیا کہ دین، جان، عقل، نسب، مال سب یا ان میں سے بعض فوت ہوں تو "مرتبۂ ضرورت" ہے اور فوت نہ ہوں مگر احتیاج ہو تو "مرتبۂ حاجت" ہے۔

(1) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ص:۲۶۲، ج۲، فصل في العلة مكتبة التراث

(ب) مقصود الشّرع من الخلق خمسةٌ وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكلُّ مايتضمّن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة ...... وحفظُها واقعٌ فی مرتبة الضّرورات. ومثالُهٗ قضاء الشرع بِعقوبة المبتدع الدّاعی الیٰ بدعته فانّ ھٰذا یُفوِّتُ علی الخلق دینھم، وقضاءٗ بایجاب القصاص إذبه حفظُ النُّفُوس وإیجاب حدّ الشرب اذ به حفظ العقول التی ھی ملاك التّکلیف و ایجاب حد الزّنا إذبه حفظ النّسل والأنساب وإیجابُ زجرِ الغُصّابِ والسُّرّافِ إذ به یحصل حفظ الاموال الّتی ھی معاشُ الخلق وھم مضطرّون الیھا..... ولذلك لم تختلف الشّرائع فی تحریم الکفر

شریعت کا مقصود مخلوق کے پانچ بنیادی امور دین، جان، عقل، نسب، مال کی حفاظت ہے تو جو چیز ان پانچوں بنیادی امور کی حفاظت کی ضامن ہو وہ مصلحت ہے اور یہ حفاظت "مرتبہ ضرورت" میں ہے اس کی مثال یہ ہے کہ شریعت نے بدعت کی طرف بلانے والے بدعتی کی سزا کا حکم دیا ہے کیوں کہ یہ مخلوق کے دین کو تباہ کرتا ہے اور قصاص واجب کیا ہے کہ اس کی وجہ سے جان کی حفاظت ہوتی ہے اور شراب پینے کی سزا اَسّی (۸۰) کوڑے واجب کی ہے کہ اس کی وجہ سے عقل کی حفاظت ہوتی ہے جو مدار تکلیف ہے اور زنا پر سزا دینا واجب کیا ہے کہ اس کی وجہ سے نسل اور نسب کی حفاظت ہوتی ہے اور مال چھیننے والوں اور چوروں کی سزا واجب فرمائی ہے کہ اس کی وجہ سے مال محفوظ رہتا ہے جس سے مخلوق کا گزر بسر ہوتا ہے اور وہ زندگی گزارنے میں مال کے لیے حد درجہ مجبور و ناچار ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تمام شریعتوں نے کفر، قتل، زنا، چوری اور شراب نوشی کو حرام قرار دیا اور

والقتل والزّنا والسّرقة وشرب المُسْكِر. اه.(۱)

کسی بھی شریعت نے اس کے خلاف کوئی جواز کا گوشہ نہ رکھا۔

(ج) المقاصدُ لاتعدوا ثلثه اقسام:
"احدُها" أن تكون ضروريّة:
"والثانى" أن تكون حاجيّة
و"الثالث" أن تكون تحسينيّة.

مقاصد شرع تین اقسام سے زیادہ نہیں ۔ ضروریہ، حاجیہ، تحسینیہ۔

فأمّا الضّروريّة: فمعناها: أنّها لابدّ منها فى قيام مصالح الدّين والدّنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالحُ الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفى الاخرى فوت النّجاة والنّعيم، والرّجوع بالخسران المبين،

ضروریہ: سے مراد وہ امور ہیں جو دین اور دنیا کے مصالح کو برقرار رکھنے کے لیے ناگزیر ہوں اور وہ نہ رہیں تو مصالح دنیا قائم نہ رہ سکیں، بلکہ ان میں فساد بپا ہوجائے، ایک دوسرے پر حملہ کرے اور زندگی تباہ ہوجائے اور آخرت میں جہنم سے نجات اور جنت کا استحقاق بھی فوت ہوجائے اور کھلا ہوا گھاٹا ملے۔

فأصولُ العبادات راجعة الى حفظ الدّين من جانب الوجود كالايمان والنّطق بالشّهادتين والصّلاة والزّكاة والصّيام والحج وما اشبه ذلك. والعاداتُ راجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود كتناول الماكولات

اصول عبادات جیسے ایمان، شہادتِ توحید، شہادتِ رسالت، نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج اور ان کے مثل دوسری عبادات سے دین کی حفاظت ہوتی ہے اور عادات مثلاً کھانے کی چیزیں کھانے اور پینے کی چیزیں پینے سے جان اور عقل کی حفاظت ہوتی ہے اور

(۱) المستصفى من علم الاصول للامام الغزالى رحمه الله تعالى فوق فواتح الرحموت، ص ۲۸۷، ۲۸۸، ج ۱.

والمشروبات۔ والمعاملاتُ	معاملات نسل اور مال کی حفاظت کا
راجعة الیٰ حفظ النّسل والمال.	ذریعہ ہیں۔
ومجموع الضّروریات خمسةٌ	ضروریات پانچ ہیں: حفاظت دین
وهي حفظ الدین.والنفس والنسل	وجان ونسل ومال وعقل۔ اور علما
والمال والعقل وقد قالوا: إنّها	فرماتے ہیں کہ ہر دین سماوی میں ان کا
مراعاة فی کل ملّة اھ ملخصًا.(۱)	لحاظ رکھا گیا ہے۔

مستصفیٰ اور **موافقات** کی تصریحات کا حاصل بھی یہی ہے کہ حالات ایسے تباہ کن ہو جائیں کہ دین، جان، عقل، نسب، مال بربادی کے دہانے پر پہنچ جائیں تو مرتبہ ضرورت ہے اور ان پانچوں کی حفاظت شریعت طاہرہ کا مقصد اہم ہے۔

(د) ''پانچ چیزیں'' ہیں جن کے حفظ کو اقامت شرائع الٰہیہ ہے۔ دین وعقل ونسب ونفس ومال۔ عبث محض کے سوا تمام افعال انھیں میں دورہ کرتے ہیں اگر فعل وترکِ فعل ان میں کسی کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے وہ فوت یا قریب فوت ہو تو یہ مرتبہ ضرورت ہے۔

جیسے ''دین'' کے لیے تعلّم ایمانیات وفرائض عین۔ ''عقل ونسب'' کے لیے ترکِ خمر وزنا، ''نفس [جان]'' کے لیے اکل وشرب بقدرِ قیام بنیہ، ''مال'' کے لیے کسب ودفعِ غصب''۔(۲)

اکابر امت واعیان ملت کی ان تحقیقات سے دو باتیں روز روشن کی طرح واضح ہیں۔

(ا) دین، جان، عقل، نسب، مال کی حفاظت اسلام کے مقاصد عالیہ

---

(۱) الموافقات فی اصول الشریعة للامام ابی اسحاق الشاطبی المالکی، ص:۸-۹-۱۰، ج:۲، النوع الاول فی بیان قصد الشارع فی وضع الشریعة۔

(۲) فتاوی رضویہ، ص:۱۹۹، ج:۱۰، کتاب الحظر والاباحة، رج:۹ ایضا

سے ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام نے ان کی حفاظت کے لیے مختلف قسم کی عبرت ناک سزائیں مقرر فرمادی ہیں۔ یہاں تک کہ بعض ناگزیر حالات میں رجم وقتل تک کی اجازت دی ہے تاکہ ان بنیادی امور پر کوئی آنچ نہ آنے پائے اور سزاؤں کا خوف بڑے سے بڑے سرکش کو بھی ان امور کی پامالی کے ارادے وخیال سے باز رکھے۔

(۲) پھر بھی اگر حالات اس قدر ابتر ہو جائیں کہ فوراً کسی متبادل کا انتظام نہ ہو تو وہ امور فوت یا قریب فوت ہو جائیں تو اب فقہی اصطلاح کے مطابق "ضرورت" کا تحقق تسلیم کر لیا جائے گا اور اس کی بنیاد پر "شرعی ایمرجنسی" کے احکام نافذ ہو جائیں گے۔

عام طور پر سمجھا یہ جاتا ہے کہ جان کی ہلاکت مرتبۂ ضرورت میں ہوتی ہے اور بعض علما کی عبارتوں سے اس کی نشاندہی بھی ہوتی ہے۔ مثلاً مشہور حنفی فقیہ حضرت علامہ سید احمد حموی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ شرح اشباہ میں فتح القدیر کے حوالے سے لکھتے ہیں:

اَلضَّرُوْرَةُ بلوغُهٗ حَدًّا اِن لَّم يَتَنَاوَلِ الْمَمْنُوْعَ هَلَكَ او قَارَبَ اھ.(۱)	ضرورت یہ ہے کہ بھوک اس حد تک پہنچ جائے کہ ممنوع کو تناول نہ کرنے کی صورت میں انسان ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے۔

مگر یہ تعریف ضرر بوجہ بھوک کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے اور یہاں مقصود ضرورت کی جامع مانع تعریف بیان کرنا نہیں ہے۔ بہت ایسا ہوتا ہے کہ فقہا کسی چیز کا تعارف باب ومقام کی مناسبت سے مختصراً کر دیتے ہیں اور وہاں جامع مانع تعریف کی ضرورت نہیں محسوس کرتے یہ تعارف بھی اسی طرح کا ہے اس کی تائید امام ابو بکر جصاص رازی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی اس عبارت سے ہوتی ہے، فرماتے ہیں:

معنی الضرورة ههنا خوف الضرر علی نفسه او بعض اعضائه بترکه الاکل (۲)	"ضرورت" کا معنی یہاں یہ ہے کہ فاقہ کشی کی وجہ سے جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا صحیح اندیشہ ہو جائے۔

(۱) غمز العیون والبصائر شرح الاشباہ والنظائر، ص: ۱۰۸، القاعدۃ الخامسۃ۔
(۲) احکام القرآن، ص: ۱۵۹، ج: ۱۔

یہ تعریف وہی ہے جو فتح القدیر اور غمز العیون میں کی گئی ہے مگر امام رازی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اسے ایک باب ومقام کے ساتھ خاص فرمادیا ہے۔ اس لیے ضرورت کی جامع تعریف وہی ہے جو دین، جان، عقل، نسب، مال، سب کو عام ہے۔

تشریح: ضرورت کی اس تعریف میں ''دین'' سے مراد وہ تمام چیزیں ہیں جن پر احادیث نبویہ میں دین کا اطلاق ہوا ہے۔ لہذا، ایمان، عقائد، اعمال، احسان سبھی دین کے عموم میں شامل ہیں۔ حدیث جبریل میں سات بنیادی عقائد اور نماز، زکاۃ، روزۂ رمضان اور احسان اور قیامت وعلامات قیامت کا ذکر ہے اور ان سب پر سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دین کا اطلاق فرمایا، ارشاد ہے:

فَاِنَّهٗ جِبرئیلُ اتاکم یعلّمکم دِینکم. (۱)

وہ جبریل تھے، تمہارے پاس تمہارا دین سکھانے کے لیے آئے تھے۔

دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

هٰذا جبریلُ جاءَ لِیُعَلِّمَ النَّاسَ دِیْنَهم. (۲)

یہ جبریل تھے لوگوں کو ان کا دین سکھانے کے لیے آئے تھے۔

نیز ارشاد نبوت ہے:

الدِّینُ النّصیحةُ. قُلنا: لِمَن؟ قال: لله ولِکتابه ولرسوله و لِأئمّة المسلمین وعامّتهم. (۳)

دین خیر خواہی ہے، صحابہ نے پوچھا کس کے لیے؟ ارشاد فرمایا: اللہ کے لیے، اس کی کتاب کے لیے، اس کے رسول کے لیے، اور ائمۂ مسلمین وعامۂ مسلمین کے لیے۔

منہاج شرح صحیح مسلم میں ہے:

---

(۱) صحیح مسلم شریف، ص:۲۷، ج:۱، کتاب الایمان۔ مجلس البرکات

(۲) صحیح مسلم شریف، ص:۲۹، ج:۱، کتاب الایمان۔ مجلس البرکات

(۳) صحیح مسلم شریف، ص:۵۴، ج:۱، باب بیان ان الدین النصیحۃ۔ مجلس البرکات

قال ابن بطال رحمه الله تعالى:	امام ابن بطال رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ
في هذا الحديث أن النصيحة	فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ معلوم
تسمّى ديناً ...... والدينُ يقع	ہوا کہ ''نصیحۃ'' بھی دین ہے
على العمل كما يقع على	اور دین کا لفظ عمل پر بھی بولا جاتا ہے
القول اهـ .(۱)	جیسا کہ قول پر بولا جاتا ہے۔

اور ضرورت کی وجہ سے عقاید و اعمال کے احکام میں تخفیف بھی ہوتی ہے جیسا کہ آئندہ سطور سے ان شاء اللہ عزوجل عیاں ہوگا۔

اور جان سے مراد جان بھی ہے اور وہ تمام اعضا بھی جن کے تلف سے ضمان واجب ہوتا ہے۔ جمالِ مقصود بھی اسی سے ملحق ہے اس کے مسائل کتاب الدیات میں بیان کیے جاتے ہیں۔ راقم نے اس پر مختصر گفتگو اپنی کتاب ''انسانی خون سے علاج کا شرعی حکم''، ص: ۱۰۱ – تا – ص: ۱۰۴، میں کی ہے۔

''عزت و آبرو'' کی حفاظت بھی اسی کے تکملہ سے ہے، یہی وجہ ہے کہ کسی پاک دامن پر بدی کی تہمت لگانے والے پر ''حدِّ قذف'' جاری کرنے کا حکم دیا گیا ہے، شوہر اپنی بیوی پر ایسی تہمت لگائے تو ''لعان'' کا حکم ہے، کسی کے نسب پر طعنہ کرنے والے پر حدیث پاک میں اس کی شدت بیان کرنے کے لیے کفر کا اطلاق ہوا ہے، گالی دینے والے کو سزا دینے کا حکم ہے۔

اور حفاظت مال کے عموم میں ''حقوق'' بھی شامل ہیں خواہ حقوق ثابتہ ہوں یا حقوقِ مجردہ اور خواہ وہ حقوق افرادِ ناس پر ہوں یا مملکت و والیانِ مملکت پر۔ فقہا نے حقوقِ ثابتہ (مثلاً سرکاری ملازمین کی تنخواہ) کے حصول کے لیے رشوت دینے کی اجازت دی ہے جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ میں ہے اور حقِ شفعہ وحقِ خیارِ بلوغ وغیرہ (جو حقوقِ مجردہ سے ہیں) کے لیے پہلو دار بات کرنے کا حیلہ بتایا ہے۔ کتبِ فقہ میں

---

(۱) المنهاج شرح صحیح مسلم للإمام النووي، ص ۵۴، ج ۱۔

حقوق کے کثیر مسائل پائے جاتے ہیں۔

ضرورت کے تحقق کی صورتیں: ضرورت کے تحقق کی کئی صورتیں ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) مخمصہ یعنی شدید بھوک، پیاس جس کے باعث جان چلی جائے۔

ارشاد باری ہے:

فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ط فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ۔ (۱)	تو جو بھوک، پیاس کی شدت میں ناچار ہو یوں کہ گناہ کی طرف نہ جھکے تو بیشک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

(۲) اِکرَاہِ تام ــ اسے "اِکراہِ مُلجی" بھی کہتے ہیں بہار شریعت میں دُرِمختار و شامی کے حوالے سے اس کی وضاحت یوں کی گئی ہے:

"اکراہِ تام" یہ ہے کہ مار ڈالنے یا عضو کاٹنے یا ضربِ شدید [سخت پٹائی] کی دھمکی دی جائے۔ ضربِ شدید کا مطلب یہ ہے کہ اس سے جان یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو۔ مثلاً کسی سے یہ کہتا ہے کہ: "یہ کام کرو، ورنہ تجھے مارتے مارتے بیکار کر دوں گا۔" (۲)

درمختار کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"الإكراه نوعان. تام: وهو المُلجىء بتلف نفسٍ أو عضوٍ أو ضربٍ مبرّح اھ."	اکراہ کی دو قسمیں ہیں: اکراہ تام و اکراہ ناقص۔ اکراہ تام یہ ہے کہ کسی کو جان سے مار ڈالنے یا کوئی عضو بیکار کر دینے یا سخت تکلیف دہ پٹائی کی دھمکی دے کر گناہ کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے۔

---

(۱) قرآن مجید، ۲/ المائدہ، ۵۔

(۲) بہار شریعت، حصہ ۱۵، صفحہ ۴، اِکراہ کا بیان۔

اور شامی کے اصل کلمات یہ ہیں:

(قولُهُ: او عضو) كذا بعضُ العضو كأنملَةٍ. شر نبلالية.(او ضربٍ مُبَرِّحٍ) أي مُوقِعٍ في برحٍ. قال في القاموس: البرح: الشدّةُ والشرّ اھ وعبّر في الشرنبلالية عن البرهان بقوله: أو ضربٌ يخاف منه علىٰ نفسه أو عضو من أعضائه اھ (١)

شرنبلالیہ میں ہے کہ عضو کا کچھ حصہ جیسے انگلی کا پور کاٹنے کی دھمکی بھی اسی حکم میں ہے۔

اور شرنبلالیہ میں برہان کے حوالے سے "ضرب مبرح" کی جگہ یہ الفاظ ہیں: "یا وہ ایسی مار مارنے کی دھمکی دے جس سے مجبور شخص کو اپنی جان جانے یا کوئی عضو تلف ہونے کا اندیشہ ہو جائے۔

(۳) اقتضاءِ کلام: یعنی کلام کو صحیح بنانے کے لیے کوئی لفظ مقدر ماننا۔

جیسے حدیث پاک: "اِنَّمَا الاعمالُ بالنِّیّات." میں اسی وجہ سے "حُکم" کا لفظ مقدر ماننے پر اجماع ہے۔ چناں چہ اشباہ میں ہے:

عَلىٰ هذا قرّرُوا حديث "اِنَّما الأَعْمَالُ بِالنِّياتِ" أنَّهٗ مِن بَابِ المُقْتَضٰى إذ لا يَصِحُّ بدونِ التقديرِ لِكثرَةِ وُجودِ الأعمالِ بِدُونِهَا فقدّرُوا مضافا، أي "حُكمُ الأعمالِ" وهو نوعانِ، وقد أُرِيدَ الأخرَوِيُّ بالاجماعِ اھ (٢)

حدیث "اِنَّمَا الاعمالُ بالنِّیّات." [اعمال نیتوں کے ساتھ ہیں] باب مُقتضٰی سے ہے کیوں کہ جب کثیر اعمال بغیر نیت کے وجود میں آتے ہیں تو یہاں کوئی لفظ پوشیدہ مانے بغیر کلام صحیح نہیں ہو سکتا، لہذا یہاں علما نے مضاف پوشیدہ مانا تو عبارت ہوئی "حکم الاعمال" اور معنی ہوا "اعمال کا حکم نیتوں کے ساتھ ہے" اور حکم کی دو قسمیں ہیں دنیوی و اخروی اور یہاں "حکم" سے بالاجماع حکم اخروی (ثواب) مراد ہے تو حدیث شریف کا معنی ہوا: "اعمال کا ثواب نیتوں پر ہی ملے گا۔"

---

(١) رد المحتار، اول كتاب الاكراه، ص: ٨٨-٨٩، ج: ٥.

(٢) الاشباه والنظائر، ص: ٢٩-٣٠، القاعدة الاولىٰ من الفن الاول.

(۴) ضررِ شدید یعنی ممنوع کا ارتکاب نہ کرنے پر اپنے یا دوسرے کے ضررِ شدید کا گمانِ غالب ہو، خواہ یہ ضرر جان یا مال کا ہو یا دین، عقل، نسب کا۔ جیسے صاف صاف سچ بولنے پر ضررِ شدید کا اندیشہ ہو تو پہلو دار بات بولنے کی اجازت ہے جو بادی النظر میں کذب محسوس ہوتا ہے اور اس سے بھی کام نہ چلے تو کذبِ صریح کی بھی اجازت ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

قَالُوٓا ءَاَنْتَ فَعَلْتَ هٰذَا بِاٰلِهَتِنَا يٰٓاِبْرٰهِيْمُ ۝ قَالَ بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ هٰذَا فَسْئَلُوْهُمْ اِنْ كَانُوْا يَنْطِقُوْنَ ۝ (۱)	مشرک بولے اے ابراہیم! کیا تم نے ہمارے خداؤں (بتوں) کے ساتھ یہ کام کیا (کہ انھیں توڑ دیا) فرمایا، بلکہ ان کے اس بڑے نے کیا تو ان سے پوچھ لو اگر وہ بولتے ہوں۔

حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد: "بلکہ ان کے اس بڑے نے کیا" پہلو دار کلام سے شمار کیا گیا ہے کہ آپ نے "بڑے" سے اپنی ذات مراد لی جب کہ مشرکوں نے اس سے "بڑے بت" کو سمجھا۔

درمختار میں ہے:

الكذبُ مباحٌ لِاِحياءِ حقِّه ودفعِ الظلمِ عن نفسه والمرادُ التعريضُ. لاَنّ عينَ الكذبِ حرامٌ.	اپنا مردہ حق زندہ کرنے کے لیے اور اپنے اوپر سے ظلم ٹالنے کے لیے جھوٹ بولنا مباح ہے اور جھوٹ سے مراد پہلو دار بات ہے اس لیے کہ خالص کذب حرام ہے۔

ردالمحتار میں تبیین المحارم اور احیاء العلوم سے ہے:

وان امكنَ التوصّلُ اليه بالكذبِ وحدَه فمباحٌ ان ابيح تحصيلُ ذلك المقصودِ اھ.	اور اگر غرضِ محمود کا حصول تنہا جھوٹ بول کر ہی ممکن ہو تو جھوٹ بولنا مباح ہے۔

(۵) مرضِ شدید: جس کے باعث مشروع طریقے پر مامور بہ کی

---

(۱) قرآن مجید ۶۲-۶۳، الانبیاء-۲۱

ادائیگی بس میں نہ رہے۔ مثلاً نماز میں قیام پر قادر نہ ہو سکے، یا قعود سے بھی عاجز ہو جائے۔

(۲) عذرِ شدید: مرض کی وہ صورت جس میں بندہ منافیِ نماز کے ازالہ سے عاجز ہو جائے اور اسی حالت میں کم از کم پورے ایک نماز کا وقت گزر جائے۔

ایسے عذر والے کو معذور کہا جاتا ہے جیسے عورت کو عادت کے ایام کے سوا برابر خون آنے کا عارضہ، عورت یا مرد کو مسلسل قطرہ آنے کا مرض، مسلسل ہوا خارج ہونے کی شکایت، نکسیر کا خون جاری رہنے، زخم سے برابر خون رِسنے، دست بند نہ ہونے کی شکایت۔

اس طرح کے اعذار میں ضرورتِ شرعیہ کے تحقق کی وجہ سے منافیِ نماز کے ساتھ بھی نماز صحیح ہے۔ مگر ایسے عذرِ شدید کے تحقق کے لیے ضرورتِ لازمہ و ضرورتِ غالبۃ الوقوع کا پایا جانا ضروری ہے، جیسا کہ درج ذیل عبارت سے عیاں ہے۔

علامہ شلبی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنے حاشیہ تبیین میں فرماتے ہیں:

اَلضَّرُوْرَةُ الَّتِیْ یُنَاطُ بِهَا التَّخْفِیْفُ هِیَ الضَّرُوْرَةُ اللَّازِمَةُ أَوِ الْغَالِبَةُ الْوُقُوْعِ وَمُجَرَّدُ عُرُوْضِ مَا هُوَ مُلْجِئٌ لَیْسَ بِذَالِكَ. اَلَا تَرٰی أَنَّ مَنْ عَرَضَ لَهٗ فِی الصَّلَاةِ مُدَافَعَةُ الْأَخْبَثَیْنِ عَلٰی وَجْهٍ عَجَزَ عَنْ دَفْعِهٖ حَتّٰی خَرَجَ مِنْهُ لَا یُقَالُ بِبَقَاءِ صَلَاتِهٖ کَمَا یُحْکَمُ بِهٖ مَعَ التَّسَلْسُلِ مَعَ تَحَقُّقِ الضَّرُوْرَةِ وَالْإِلْجَاءِ.

جس ضرورت کی بنا پر شریعت یہ آسانی عطا کرتی ہے کہ منافیِ نماز کے باوجود نماز کو صحیح تسلیم کرتی ہے یہ وہ ضرورت ہے جو لازمی طور پر برابر بندے کو درپیش رہے یا اکثر و بیشتر درپیش ہوتی رہے۔ یعنی ضرورتِ لازمہ ہو یا ضرورتِ غالبۃ الوقوع۔ محض ایسی دشواری کا پیش آنا جو وقتی طور پر بندے کو عاجز کر دے باعثِ تخفیف نہیں۔ آپ دیکھیں کہ جس شخص کو پیشاب یا پاخانے کی ایسی شدید حاجت ہو جس کے روکنے پر وہ قادر نہ ہو اور پیشاب یا پاخانہ نکل ہی آئے تو بھی اس کی نماز کے باقی رہنے کا حکم نہیں دیا جاتا، لیکن اگر پیشاب کے قطرات برابر آتے رہیں اور

وَسُمِّيَ ذٰلِكَ مَعْذُوْرًا، دون هذا. (۱)

ضرورت بھی متحقق ہو تو نماز کی صحت کا حکم دیا جاتا ہے اور ایسے ہی شخص کو معذور کہا جاتا ہے۔

اس کی اصل حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی وہ احادیث کریمہ ہیں جو استحاضہ کے باب میں وارد ہیں، اور وہ جلد ہی "ضرورت کی حجیت کے دلائل" میں آرہی ہیں۔

ضرورتِ شرعیہ کے حجت ہونے کے دلائل

ضرورت شرعیہ کے حجت ہونے پر کتاب اللہ و سنت رسول اللہ میں کثرت سے شواہد پائے جاتے ہیں ہم یہاں اختصار کے پیش نظر چند نصوص کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ ارشاد باری ہے:

(۱) اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۝ (۲)

اس نے یہی تم پر حرام کیے ہیں: مُردار اور خون اور سور کا گوشت اور وہ جانور جو غیر خدا کا نام لے کر ذبح کیا گیا۔ تو جو ناچار ہو نہ یوں کہ خواہش سے کھائے اور نہ یوں کہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں، بیشک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

(۲) قرآن حکیم میں مُردار، خون اور لحم خنزیر کی حرمت بیان کرنے کے بعد فرمایا گیا:

فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ ۙ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۝ (۳)

تو جو بھوک، پیاس کی شدت میں ناچار ہو یوں کہ گناہ کی طرف نہ جھکے تو بیشک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

---

(۱) حاشیہ تبیین الحقائق، ص: ۲۰۱، ج: ۱، باب الاعتکاف۔

(۲) قرآن مجید، ۱۷۳/ البقرۃ: ۲ (۳) قرآن مجید، ۳/ المائدۃ: ۵

(۳) سورۂ انعام میں اس کی تفصیل اس طرح ہے:

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝ (۱)

تم فرماؤ میں نہیں پاتا اس میں جو میری طرف وحی ہوئی کسی کھانے والے پر کوئی کھانا حرام مگر یہ کہ مردار ہو یا رگوں کا بہتا خون یا بد جانور کا گوشت کہ وہ نجاست ہے یا وہ بے حکمی کا جانور جس کے ذبح میں غیر خدا کا نام پکارا گیا تو جو ناچار ہوا نہ یوں کہ آپ خواہش کرے اور نہ یوں کہ ضرورت سے بڑھے تو بیشک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

(۴) سورۂ نحل میں اضطرار کا حکم یہ بیان فرمایا گیا:

اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝ (۲)

تم پر تو یہی حرام کیا گیا ہے مردار اور خون اور سور کا گوشت اور وہ جس کے ذبح کرتے وقت غیر خدا کا نام پکارا گیا پھر جو لاچار ہو نہ خواہش کرتا اور نہ حد سے بڑھتا تو بیشک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

(۵) سورۂ انعام میں ایک مقام پر اضطرار کا ذکر یوں کیا گیا:

وَمَا لَكُمْ اَلَّا تَاْكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ ۭ وَاِنَّ كَثِيْرًا لَّيُضِلُّوْنَ بِاَهْوَآئِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۭ

اور تمہیں کیا ہوا کہ اس میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا وہ تم سے مفصل بیان کر چکا جو کچھ تم پر حرام ہوا مگر جب تمہیں اس سے مجبوری ہو اور بیشک بہتیرے اپنی خواہشوں سے گمراہ کرتے ہیں بے

(۱) قرآن مجید، ۱۴۵، الانعام ۶ (۲) قرآن مجید ۱۱۵، النحل ۱۶

اِنَّ رَبَّكَ هُوَ اَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِيْنَ ۝ (۱)	جانتے۔ بیشک تیرا رب حد سے بڑھنے والوں کو خوب جانتا ہے۔

ان آیات میں اضطرار کے عالم میں خون پینے، مردار اور بد جانور کا گوشت کھانے کی اجازت دی گئی ہے اور جیسا کہ پہلے بیان ہوا ضرورت اضطرار کا اسم ہے اور دونوں کا معنی ایک ہے تو یہ آیات ضرورتِ شرعیہ کی حجیت کی روشن ثبوت ہیں۔

ان آیات میں اکل و شرب [کھانے پینے] کے لیے اضطرار کا ذکر ہے مگر اضطرار انھیں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ دوسرے امور مثلاً ایمان، طہارت، نماز وغیرہ کے لیے بھی اضطرار پایا جاتا ہے اور وہ بھی مفید اباحت و رخصت ہوتے ہیں جیسا کہ ذیل کی آیات سے عیاں ہوگا۔

(۶) ارشاد باری ہے:

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ اِيْمَانِهٖۤ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ ۝ (۲)	جو ایمان لا کر اللہ کا منکر ہو [اس پر اللہ کا غضب] سوا اس کے جو مجبور کیا جائے اور اس کا دل ایمان پر جما ہوا ہو۔

خزائن العرفان میں ہے کہ:

''یہ آیت عمار بن یاسر کے حق میں نازل ہوئی، انھیں اور ان کے والد یاسر اور ان کی والدہ سمیّہ اور صہیب اور بلال اور خباب اور سالم رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو پکڑ کر کفار نے سخت سخت ایذائیں دیں تا کہ وہ اسلام سے پھر جائیں لیکن یہ حضرات نہ پھرے تو کفار نے حضرت عمار کے والدین کو بہت بے رحمیوں سے قتل کیا اور عمار ضعیف تھے، بھاگ نہیں سکتے تھے۔ انھوں نے مجبور ہو کر جب دیکھا کہ جان پر بن گئی تو بادلِ ناخواستہ کلمۂ کفر کا تلفظ کر دیا، رسول کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو خبر دی گئی کہ عمار کافر ہو گئے فرمایا ہرگز نہیں، عمار سر سے پاؤں تک ایمان سے پر ہیں اور اس کے گوشت

---

(۱) قرآن مجید، ۹، ۱، الانعام ۶ ۱ (۲) قرآن مجید، ۶، ۸، النحل ۱۶

اور خون میں ذوقِ ایمانی سرایت کر گیا ہے۔ پھر عمار روتے ہوئے خدمت اقدس میں حاضر ہوئے۔ عرض کیا: بہت ہی برا ہوا اور بہت ہی برے کلمے میری زبان پر جاری ہوئی ارشاد فرمایا: اُس وقت تیرے دل کا کیا حال تھا؟ عرض کیا دل ایمان پر خوب جما ہوا تھا نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے شفقت و رحمت فرمائی اور فرمایا کہ اگر پھر ایسا اتفاق ہو تو یہی کرنا چاہیے اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔" (خازن) (۱)

اس آیت کریمہ میں اسلام سے پھر نے کے لیے اضطرار کا ذکر ہے۔ پہلی پانچ آیات میں جان کی حفاظت حرام کے اکل و شرب پر موقوف ہے اور اس آیت کریمہ میں جان کی حفاظت کلمۂ کفر بولنے پر موقوف ہے۔

(۷) سورۂ نساء میں فرمایا گیا:

وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰۤى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُوْرًا ۝ (۲)	اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں یا تم میں سے کوئی قضائے حاجت سے آیا ہو یا تم نے عورتوں کو چھوا اور پانی نہ پایا تو پاک مٹی سے تیمم کرو، تو اپنے منھ اور ہاتھوں کا مسح کرو۔ بیشک اللہ معاف کرنے والا، بخشنے والا ہے۔

جو لوگ پانی نہ پائیں یا اس کے استعمال سے عاجز ہوں ان کے حق میں نماز کے لیے وضو نہ کرنے کی ضرورت موجود ہے۔ لہذا انھیں پاک مٹی سے تیمم کی اجازت دی گئی۔

(۸) سورۂ بقرہ میں نمازِ خوف کے تعلق سے یہ چھوٹ دی گئی:

فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا اَوْ رُكْبَانًا ۚ	پھر اگر خوف میں ہو تو پیادہ یا سوار جیسے بن

---

(۱) خزائن العرفان تفسیری حاشیہ کنز الایمان۔

(۲) قرآن مجید ۴، ۴۳ النساء۔

فَاِذَآ اَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَّالَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ٥ (١)

پڑے (نماز پڑھو) پھر جب اطمینان سے ہو تو اللہ کی یاد کرو جیسا اس نے سکھایا جو تم نہ جانتے تھے۔

ہدایہ میں ہے:

فان اشتد الخوفُ صلّوا رُكبانًا فُرادىٰ يؤمُون بالرّكوع و السُّجود إلىٰ أيّ جهةٍ شاؤُا إذا لم يقدروا على التوجه إلى القبلة. لقوله تعالىٰ: "فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً اَوْرُكْبَانًا" وسقط التوجُّهُ لِلضّرورة. اھ٥ (٢)

اگر خوف اور زیادہ بڑھ جائے تو سواری کی حالت میں ہی تنہا تنہا نماز پڑھیں اور رکوع سجود اشارے سے کریں۔ اور قبلہ کی طرف رخ کرنے پر قادر نہ ہوں تو جس رخ پر چاہیں پڑھیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: "اگر خوف کی حالت ہو تو پیدل یا سوار جیسے بن پڑے نماز پڑھ لو" اور قبلہ کی طرف رخ کرنا ضرورت کی وجہ سے ساقط ہے۔

(۹) درج ذیل آیات میں ضرورت کی وجہ سے رخصت ملنے کے سبب پر روشنی ڈالی گئی ہے، ارشاد ربانی ہے:

لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (٣) — ہم جان کر کسی پر بوجھ نہیں ڈالتے مگر اس کے مقدور بھر۔

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (٤) — اللہ کسی جان پر بوجھ نہیں ڈالتا مگر اس کی طاقت بھر۔

لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا (٥) — کسی جان پر بوجھ نہ رکھا جائے مگر اس کے مقدور بھر۔

---

(١) قرآن مجید، ٢، البقرہ، ٢٣٩ (٢) ہدایہ، ص ١٥٧، ج ١، باب صلوۃ الخوف

(٣) قرآن مجید، ٦، الانعام، ١٥٢ و ٧، الاعراف، ٤٢ و ٢٣، المومنون، ٦٢

(٤) قرآن مجید، ٢، البقرہ، ٢٨٦ (٥) قرآن مجید، ٢، البقرہ، ٢٣٣

ضرورتِ شرعیہ کے تحقق کی صورت میں اصل حکم کی بجا آوری اپنے مقدور میں نہیں رہ جاتی اس لیے بندہ اس کا مکلف نہیں رہ جاتا اور اس بات کا حق دار ہو جاتا ہے کہ اسے چھوٹ ملے۔ اس طرح یہ آیات ضرورت کی حجیت پر بھی دلیل ہیں اور اس کی حکمت پر بھی۔

(١٠) عن عمران بن حصين قال: كانت بي بواسير، فسألتُ النَّبي صلّى الله عليه وسلم عن الصّلاة فقال: "صلِّ قائمًا، فان لم تستطع فقاعدًا، فان لم تستطع فعلى جنب". زاد النسائي: فان لم يستطع فمستلقيًا، لايكلّف الله نفسًا الّا وسعها. ذكره البخاري عقيب صلاة المسافر(١) وأخرج البزار في مسنده والبيهقي في المعرفة عن جابر أنّ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عاد مريضًا فرآه يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها، فاخذ عودًا يُصلّي عليه، فاخذه فرمى به، وقال صلّ على الارض إن استطعت،

عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیمار تھے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے نماز کے بارے میں سوال کیا فرمایا: کھڑے ہوکر پڑھو، اگر استطاعت نہ ہو تو بیٹھ کر، اور اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو لیٹ کر، اللہ تعالیٰ کسی نفس کو تکلیف نہیں دیتا مگر اتنی کہ وسعت ہو۔

بزار مسند میں اور بیہقی معرفہ میں جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایک مریض کی عیادت کو تشریف لے گئے، دیکھا کہ تکیہ پر نماز پڑھتا ہے یعنی سجدہ کرتا ہے اسے پھینک دیا، اس نے ایک لکڑی لی کہ اس پر نماز پڑھے اسے بھی لے کر پھینک دیا اور فرمایا زمین پر نماز پڑھے

(١) نصب الراية لاحاديث الهداية باب صلاة المريض ص: ١٧٥، ج: ٢، بخارى شريف ص: ١٥٠، ج: ١، ابوداؤد شريف باب صلاة القاعد ص: ١٤٤، ترمذى شريف باب ماجاء أن صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم ص: ٤٩، ج: ١، ابن ماجه باب صلاة المريض ص: ٨٧، مستدرك حاكم ص: ٣١٥۔

وَالّا فاومی واجعلْ أيماءَ سُجودك اخفض مِنْ رُكُوعِك، انتهی.(۱)

اگر استطاعت ہو ورنہ اشارہ کرے اور سجدہ کو رکوع سے پست کرے۔ (ترجمہ از حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ) (۲)

یہ حدیث بہت واضح طور پر ضرورت کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

(۱۱) عن عائشة قالت: جاءت فاطمة بنتُ ابی حُبیش الی النّبیّ صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم فقالت: یا رسول اللّٰه، انی ، امرأةٌ استحاض فلا اطهرُ، أفأدعُ الصّلوٰة؟ فقال: لا انما ذلكِ عِرق و لیس بالحیضة.(۳)

ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ فاطمہ بنت ابی حُبیش نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کی یا رسول اللہ مجھے استحاضہ کا خون آتا رہتا ہے اس لیے میں پاک نہیں رہتی، تو کیا نماز چھوڑ دوں؟ سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: نہیں۔ یہ تو رگ کا خون ہے، حیض نہیں ہے۔

(۱۲) عن عائشة انها قالت: إستَفتَت امُ حبیبةَ بنت جحش رسولَ اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیهِ وسلم فقالت: إنّی استُحاض وفی الروایة الاخری:

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا بیان ہے کہ ام حبیبہ بنت جحش نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ مجھے استحاضہ کی شکایت ہے ایک روایت میں ہے کہ یہ سات سال تک استحاضہ کی بیماری

---

(۱) نصب الرایہ لاحادیث الهدایه ص: ۱۷۶، ج: ۲، باب صلاة المریض قال الهیثمی فی "الزوائد" ص: ۱۴۸، ج: ۱. و رجال البزار رجال الصحیح وقال فی الدرایة ص: ۱۲۷، رجاله ثقات

(۲) بهار شریعت ص: ۵۸، حصه ۴، بیمار مریض کا بیان۔

(۳) صحیح مسلم شریف، ص: ۱۵۱، ج: ۱، باب المستحاضة و غسلها و صلاتها

وكانت استُحِيضَتْ سبع سنين فقال: انما ذلكِ عِرقٌ فاغتسِلي ثم صَلِّي. وفي رواية: فقال لها: امكثي قدر ما كانت تحبسكِ حيضتكِ ثم اغتسِلي. (۱)	میں مبتلا رہیں تو سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ یہ تو رگ کا خون ہے تم غسل کرلو، پھر نماز پڑھو۔ دوسری روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ تمھیں پہلے جتنے دنوں تک حیض آتا تھا اتنے دنوں تک نماز سے رکی رہو، پھر غسل کرلو، اس کے بعد نماز پڑھتی رہو۔

اور نسائی وغیرہ کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

اغسلي عنكِ أثَرَ الدَّمِ وتوضئي. (۲)	خون دھولو اور وضو کرکے نماز پڑھا کرو۔

اور امام ابوداؤد وغیرہ نے عدی بن ابی ثابت اور حبیب بن ابی ثابت اور ایوب بن ابی مسکین سے وضو کا حکم روایت کیا ہے۔ (۳)

ان احادیث سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ جب ناقضِ وضو مثلاً خون مسلسل بہتا رہے تو معذور کو اسی حال میں وضو کرکے نماز پڑھنے کی اجازت ہے اور وہ نماز صحیح و درست ہے۔

واضح رہے کہ یہ عذر ضرورتِ شرعیہ کے تحقق کی صورت میں ہی متحقق ہوتا ہے اور وہ بھی ایسی ضرورتِ شرعیہ جو لازمی طور پر یا اکثر و بیشتر بندے کے ساتھ پائی جائے جیسا کہ علامہ شلبی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے حاشیہ تبیین میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

---

(۱) صحیح مسلم شریف ص: ۱۵۱، ج: ۱، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها۔

(۲) سنن النسائی ص: ۱۲٤، ج: ۱، باب الفرق بین دم الحیض والاستحاضة (بیروت)

(۳) سنن ابی داؤد ص: ٤٢، باب من قال تغتسل من طهر الی طهر، کتاب الطهارة۔

اَلضَّرورة الّتی یُنَاطُ بِھَا التَّخفِیفُ ھِیَ	جوضرورت بندے کولازمی طور پر یا
الضَّرُوْرَۃُ اللّازِمَۃ أو الغالِبَۃ الوقوع	اکثروبیشتر درپیش رہے اس کی وجہ
وسُمِّیَ بِذٰلِكَ مَعْذُوراً۔ (۱)	سے وہ معذور قرار پاتا ہے۔

یہ پوری عبارت "عذر شدید" پر گفتگو کے ذیل میں گزر چکی ہے۔

ان آیات اور احادیث سے یہ امر بخوبی ثابت ہوجاتا ہے کہ "ضرورت" شریعت طاہرہ کی نگاہ میں ایک مضبوط حجت ہے جس کی بنیاد پر مجبوری کے حالات میں احکام میں تخفیف اور آسانی کے بند راستے کشادہ ہوجاتے ہیں۔

مگر تمام ابواب فقہ میں یہ آسانی نہیں حاصل ہو پاتی، اور آسانی بھی مختلف انواع کی ہوتی ہے اس لیے ضرورت ہے کہ اس کے اثر ودائرۂ اثر کا بھی جائزہ لیا جائے۔

ضرورت کا اثر ودائرۂ اثر

(۱) ضرورت شرعیہ کا اثر یہ ہے کہ محظورات اس کی وجہ سے مباح ہوجاتے ہیں چناں چہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے: اَلضَّروراتُ تُبِیحُ المَحظُورَاتِ. ضرورت (حد درجہ کی شرعی مجبوری) ممنوع چیزوں کو مباح بنادیتی ہے۔ (اشباہ)

(۲) اور کبھی ضرورت کی وجہ سے صرف محظور کے ارتکاب کی چھوٹ ملتی ہے، یعنی محظور، محظور ہی رہتا ہے، مباح نہیں ہوتا مگر اس کا مرتکب گناہ کی نجاست سے آلودہ بھی نہیں ہوتا۔

(۳) اور بعض ابواب تو ایسے ہیں جن میں اس کا کچھ بھی اثر نہیں ہوتا، اور محظور ہر حال میں محظور ہی رہتا ہے۔

---

(۱) حاشیہ تبیین ص: ۳۵۱، ج: ۱، باب الاعتکاف

ان کی تفصیل یہ ہے کہ محظورات (ممنوعات) تین طرح کے ہیں۔

ایک: تو وہ جو ضرورت کی وجہ سے مباح ہو جاتے ہیں۔

دوسرے: وہ جو مباح تو نہیں ہوتے لیکن ان کے ارتکاب کی رخصت مل جاتی ہے۔

تیسرے: وہ جو نہ کبھی مباح ہوتے ہیں، نہ ان کے ارتکاب کی رخصت ملتی ہے۔

امام ابوبکر بن مسعود کاسانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس مسئلے پر تفصیل کے ساتھ بڑی اچھی روشنی ڈالی ہے، چناں چہ وہ رقم طراز ہیں:

التصرفاتُ الحسّيّة التي يقع عليها الإكراه في حق أحكام الآخرة ثلاثةُ انواع.	حسّی افعال جن کے کرنے پر اکراہ واقع ہوتا ہے احکام آخرت کے حق میں تین قسم کے ہیں۔
(۱) نوعٌ هو مباح.	(۱) مباح: (کہ حرام چیز حلال ہو جائے)۔
(۲) ونوعٌ هو مُرَخَّصٌ.	(۲) مُرَخَّص: (کہ حرام کے ارتکاب کی صرف چھوٹ ملے، حلال نہ ہو۔)
(۳) ونوعٌ هو حرامٌ ليس بمباحٍ ولا مُرَخَّصٍ.	(۳) جو نہ کبھی مباح ہو، نہ اس کے کرنے کی رخصت وچھوٹ ملے۔
امّا النوعُ الّذي هو مباحٌ: فأكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وشرب الخمر اذا كان الاكراه تامًّا بأن كان بوعيدِ تَلَفٍ لأنّ هذه الاشياء مِمّا تباح عند الاضطرار، قال الله تبارك وتعالىٰ: "الّا ما اضطُرِرْتُم اليه" ...فيباح له التناول،	**پہلی قسم مباح:** جیسے "اکراہِ تام" کی صورت میں مُردار، خون اور خنزیر کا گوشت کھانا اور شراب پینا۔ اکراہِ تام: یہ ہے کہ (کسی زور آور کی طرف سے) کوئی عضو تباہ کر دینے کی دھمکی دی گئی ہو۔ اضطرار کے وقت مُردار، خنزیر، خون، شراب، مباح ہو جاتے ہیں اس لیے ان کا کھانا جائز و حلال ہو جاتا ہے۔ اس کی دلیل اللہ عزوجل

بَلْ لَا يُبَاحُ لَهُ الِامْتِنَاعِ عنه، وَلو امتَنَعَ عنه حَتّٰى قُتِلَ يُؤَاخَذُ بِهِ كَمَا فِي حَالَةِ الْمَخْمَصَةِ، لانَّهُ بالامتناع عنه صار مُلقِيًا نفسَهُ فِى التَّهْلُكَةِ واللّٰهُ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالىٰ نهٰى عَنْ ذٰلِكَ بِقَوْلِهِ تَعالىٰ: "وَلَا تُلْقُوا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ".

کا یہ ارشاد ہے۔ "اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ" تم پر مردار وغیرہ حرام ہیں مگر یہ کہ تم مضطر ہو جاؤ.........تو مضطر کو جان بچانے کے لیے مردار وغیرہ کا کھانا پینا جائز ہے، بلکہ واجب ہے اور اس سے باز رہنا جائز نہیں یہاں تک کہ اگر کوئی شخص حالتِ اضطرار میں ان چیزوں کے کھانے پینے سے بچا رہا اور اسی بنا پر اسے قتل کر دیا گیا تو اس سے باز پرس ہوگی، کیوں کہ جب شریعت نے اضطرار کے وقت ان چیزوں کو حلال کر دیا ہے تو انھیں استعمال نہ کرنا اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا ہے۔ جس سے اللہ تعالیٰ نے ممانعت فرمائی ہے۔ ارشاد باری ہے: "اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔"

وأَمَّا النَّوعُ الَّذِيْ هو مُرَخَّصٌ: فهو إجراء كَلمةِ الكفر علىٰ اللسان مع اطْمِئْنَانِ القلبِ بِالْاِيْمَانِ اذا كانَ الِاكراهُ تامًّا وهو محرَّمٌ فِيْ نَفْسِه مع ثبوت الرُّخصَة، فاثرُ الرخصة فِى تغيّرِ حكمِ الفِعل وهو المُؤاخَذةُ لا فى تغيُّرِ وَصفه وَهُوَ الحرمةُ لاَنَّ كَلمةَ الْكُفرِ مِمَّا لَا يَحْتَمِلُ الإِبَاحَةَ بِحَالٍ، فكانت

دوسری قسم: رخصت و چھوٹ: جیسے اکراہ تام کی صورت میں زبان سے کلمہ کفر بولنے کی اجازت، جب کہ دل ایمان پر پوری طرح جما ہوا ہو۔ یہاں کلمہ کفر بولنا مباح نہیں ہوتا، حرام ہی رہتا ہے اور رخصت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ فعل کا حکم متغیر ہو جاتا ہے یعنی مواخذہ نہ ہوگا اور وصف حرمت کے حکم میں بہر حال کوئی تغیر نہیں ہوتی لہذا فعل حرام تھا تو حرام ہی رہے گا کیوں کہ کلمہ کفر کسی بھی حال میں اباحت کا احتمال نہیں رکھتا لہذا حرمت باقی رہتی ہے اور

الحُرمة قائمةٌ إلاّ انَّهُ سَقَطَتِ المُؤاخَذَةُ لِعُذْرِ الاِكْرَاهِ. قال اللّٰه تَبَارَكَ و تعالىٰ: مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ"......................

......والامتناعُ عنه افضلُ مِنَ الاِقْدَامِ عَلَيْهِ، حتّٰى لَوِ امْتَنَعَ، فقُتِلَ كان مَاجُوْرًا. لاَنَّهٗ جاهَدَ بنفسه في سَبِيْلِ اللّٰهِ تعالىٰ فَيَرْجُوْ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ ثواب المجاهدين بالنَّفسِ هنا؛

واَمَّا النَّوعُ الَّذِي لايباح ولا يُرَخَّصُ بِالاكراه اصلاً: فهو قتلُ المسلم بِغَيرِ حَقٍّ، سواء كان الاكراه ناقصًا او تامًّا، لِاَنَّ قتلَ المُسلِم بغير حقٍّ لا يَحتَمِلُ الاباحةَ بحالٍ قال اللّٰه تبارك و تعالىٰ: "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ" و كذا قطعُ عضوٍ مِن اعضائه والضربُ المُهلِكُ

اکراہ کے عذر کی وجہ سے مؤاخذہ ساقط ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے: "مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ"۔ جو ایمان لا کر اللہ کا منکر ہو، سوا اس کے جو مجبور کیا جائے اور اس کا دل ایمان پر جما ہوا ہو..................اور کلمۂ کفر بولنے سے اجتناب کرنا افضل ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی کلمہ کفر نہ بولے اور قتل کر دیا جائے تو ثواب کا حق دار ہوگا۔ کیوں کہ اس نے اللہ کی راہ میں اپنی جان کے ذریعہ کوشش کی ہے تو امید ہے کہ اس کے لیے نفس سے جہاد کرنے والوں کا ثواب ہو۔

تیسری قسم: کہ نہ مباح ہو، نہ کسی حال میں اس کی رخصت ہو: جیسے مسلمان کا قتل ناحق، خواہ اکراہ ناقص ہو یا تام اس لیے کہ قتل مسلم کسی بھی حال میں مباح نہیں ہوتا چناں چہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ" اور کوئی جان جس کی حرمت اللہ نے رکھی ناحق قتل نہ کرو یوں ہی کسی مسلمان کا کوئی عضو کاٹنا یا اسے زدوکوب کرنا جو باعث ہلاکت ہو کسی حال میں جائز نہیں چناں چہ اللہ عزوجل کا

قال اللّٰہ سبحانہ و تعالیٰ: "وَالَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَیْرِ مَا اکْتَسَبُوْا فَقَدِ احْتَمَلُوْا بُھْتَانًا وَّاِثْمًا مُّبِیْنًا" وکذلک ضربُ الوَالِدَینِ قَلَّ اَوْ کَثُر .... وکذا "الزّنا" مِن ھذا القبیل انّہٗ لَا یُبَاحُ ولا یُرَخَّصُ لَلرَّجُلِ بِالإکراہِ وان کان تامًّا وَلَوْ فَعَلَ یَأثَمُ لِاَنَّ حُرْمَۃَ الزّنا ثابتۃٌ فی العقول .... فلا یحتمل الرُّخصَۃَ بِحَالٍ کَقتلِ المُسْلِمِ بِغَیْرِ حَقٍّ وَلَو اذنتِ المرأۃُ بہ لَا یُبَاحُ ایضاً اھ. (۱)

ارشاد ہے: "وَالَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَیْرِ مَا اکْتَسَبُوْا فَقَدِ احْتَمَلُوْا بُھْتَانًا وَّاِثْمًا مُّبِیْنًا" اور جو لوگ ایمان والے مردوں اور عورتوں کو بے کیے ستاتے ہیں انھوں نے بہتان اور کھلا گناہ اپنے سر لیا۔ اسی طرح والدین کو ایذا پہنچانا بھی کسی حال میں جائز نہیں چاہے ایذا کم ہو یا زیادہ۔ زنا کی حرمت بھی اسی قسم سے ہے کہ یہ کسی شخص کے لیے اکراہ کی حالت میں بھی مباح نہیں، نہ ہی اس کی رخصت و چھوٹ ہے خواہ اکراہ تام ہو یا ناقص۔ اور اگر کوئی شخص اکراہ کی وجہ سے زنا کا ارتکاب کر لے تو گناہ گار ہوگا کیوں کہ زنا کی حرمت عقلاً ثابت ہے اور ناحق قتل مسلم کی طرح اس کی بھی کسی حال میں گنجائش نہیں گو کہ عورت زنا کی اجازت بھی دیدے۔

فقہ حنفی کی مشہور و معتمد کتاب تنویر الابصار، درمختار اور فتاویٰ ہندیہ اور رد المحتار حاشیہ درمختار میں بھی یہ مسائل اسی طرح بیان کیے گئے ہیں جو حضرت صدر الشریعہ مولانا امجد علی قادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے الفاظ میں یوں ہیں:

☆ "معاذ اللہ شراب پینے، یا خون پینے، یا مُردار کا گوشت کھانے، یا سور کا گوشت کھانے پر اکراہ کیا گیا، اگر وہ اکراہ ملجی ہے یعنی قتل، یا قطع عضو کی دھمکی ہے تو ان کاموں کا کرنا جائز، بلکہ فرض ہے اور اگر صبر کیا، ان کاموں کو نہیں کیا اور مار ڈالا گیا تو گنہ

(۱) بدائع الصنائع، ص: ۱۷۶–۱۷۷، ج: ۷، کتاب الاکراہ۔

گار ہوا کہ شرع نے ان صورتوں میں اس کے لیے یہ چیزیں جائز کی تھیں جس طرح بھوک کی شدت اور اضطرار کی حالت میں یہ چیزیں مباح ہیں۔" درمختار، عالم گیری۔ (۱)

☆ "معاذ اللہ کفر کرنے پر اکراہ ہوا اور قتل یا قطع عضو کی دھمکی دی گئی تو اس شخص کو صرف ظاہری طور پر اس کفر کے کر لینے کی رخصت ہے اور دل میں وہی یقینِ ایمانی قائم رکھنا لازم ہے جو پہلے تھا اور اس شخص کو چاہیے کہ اپنے قول وفعل میں توریہ (پہلو دار بات) کرے۔" در مختار، رد المحتار (۲)

☆ کفر کرنے پر مجبور کیا گیا اور کفر نہ کیا اس وجہ سے قتل کر دیا گیا تو ثواب پائے گا، اسی طرح نماز یا روزہ توڑنے یا نماز نہ پڑھنے یا روزہ نہ رکھنے پر مجبور کیا گیا، یا حرم میں شکار کرنے، یا حالت احرام میں شکار کرنے، یا جس چیز کی فرضیت قرآن سے ثابت ہو اس کے چھوڑنے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس کے خلاف کیا جو مُکرِہ کرانا چاہتا تھا اور قتل کر ڈالا گیا سب میں ثواب کا مستحق ہے۔ (درمختار) (۳)

☆ اس پر مجبور کیا گیا کہ فلاں شخص کو قتل کر ڈال، یا اس کا عضو کاٹ ڈال، یا اس کو گالی دے، اگر تو نے ایسا نہ کیا تو میں تجھے مار ڈالوں گا، یا تیرا عضو کاٹ ڈالوں گا تو اس کو ان کاموں کے کرنے کی اجازت نہیں ہے، اگر اس کے کہنے کے موافق کرے گا گنہ گار ہوگا اور قصاص مجبور کرنے والے سے لیا جائے گا کہ مُکرِہ اس کے لیے بمنزلہ آلہ کے ہے جس کے عضو کاٹنے پر اسے مجبور کیا گیا اس نے اس کو اجازت دے دی کہ ہاں تو ایسا کرے اب بھی اس کو اجازت نہیں ہے۔ (درمختار)

ان جزئیات وفروع سے یہ حقیقت کھل کر آشکارا ہو گئی کہ:

(۱) قاعدہ فقہیہ "الضرورات تبیح المحظورات" تمام ممنوعات کو عام نہیں

---

(۱) بہار شریعت، ص:۶، حصہ ۱۰، اکراہ کے شرائط، اکراہ کا بیان۔
(۲) بہار شریعت، ص:۷، حصہ ۱۰، اکراہ کا بیان۔
(۳) بہار شریعت، ص:۸، حصہ ۱۰، اکراہ کا بیان۔

ہے، بلکہ یہ صرف نوع اول کے ممنوعات تک محدود ہے۔ اور نوعِ دوم میں اس کا اثر ارتکاب فعل کی رخصت واجازت تک ہے، فعل ممنوع وہاں مباح نہیں ہوتا۔ اور نوعِ سوم میں تو یہ کچھ بھی موثر نہیں۔

(۲) جو امور کسی بھی حال میں اباحت اور رخصت کے زمرے میں نہیں آتے انھیں چھوڑ کر بقیہ تمام امور میں ضرورت تغییر حکم اور تخفیفِ حکم کے لیے موثر ہوتی ہے بلفظ دیگر "ضرورت" عبادات، معاملات، عقوبات، اباحات، محظورات، حقوق اللہ، حقوق العباد حتی کہ ایمانیات میں بھی تغییر احکام و تخفیف کی باعث ہے۔

(۳) اور ضرورت کی یہ تاثیر صرف اجتہادی امور کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اجماعی مسائل اور موارد نصوص کو بھی عام ہے۔

مثلاً خنزیر کے گوشت کی حرمت منصوص بھی ہے اور اجماعی بھی مگر بوجہ ضرورت حرمت ختم ہو جاتی ہے اور اسے کھانا مباح ہو جاتا ہے۔

یوں ہی شراب پینے، خون پینے اور مردار کا گوشت کھانے کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے تو یہ سب امور موارِدِ نصوص سے ہیں ساتھ ہی ان کی حرمت پر اجماع امت بھی ہے مگر بوجہ ضرورت یہ سب مباح ہو جاتے ہیں، بلکہ انہیں کھانا، پینا، جان بچانے کے لیے فرض بھی ہو جاتا ہے۔

یوں ہی نماز اور روزہ چھوڑنے اور کلمہ کفر بولنے کی حرمت منصوص بھی ہے اور اجماعی بھی اور ضرورت کی وجہ سے یہاں بھی رخصت مل جاتی ہے گو حرمت برقرار رہتی ہے۔

ان کے علاوہ کتب فقہ کے ذخائر میں بے شمار مسائل ہیں جن سے ضرورت کی یہ تاثیر روزِ روشن کی طرح ثابت ہوتی ہے۔

تنبیہ: یہاں یہ امر بھی واضح رہے کہ اکراہ والے مسائل میں ضرورت گو کہ بندے کی جہت سے پائی جاتی ہے تاہم تغییر و تخفیف احکام وغیرہ کی یہی تاثیرات دوسری وجوہ سے پائی جانے والی ضرورات شرعیہ کی بھی ہیں مثلاً کوئی ایسی ویران جگہ پر

ہے جہاں کھانے پینے کی قسم سے کوئی حلال چیز فراہم نہیں ہے اور مُردار، یا شراب دستیاب ہے تو جان بچانے کے لیے اسے مردار یا شراب سے کچھ کھا پی لینے کا حکم ہوگا۔

اور جہاں ضرورت کا تحقق کسی عذر سماوی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ وہاں اس کی تاثیر کا دائرہ مزید کچھ وسیع ہو جاتا ہے۔ مثلاً صبی غیر ممیز، معتوہ، مجنون سے قلمِ شرعی ہی اٹھا لیا جاتا ہے۔

مختلف ابوابِ فقہ میں ضرورت کی اثر انگیزی کے نمونے

ہم ذیل میں مختلف ابوابِ فقہ کے کچھ مسائل پیش کرتے ہیں جن سے اندازہ ہوگا کہ ضرورت تخفیفِ احکام میں کس درجہ موثر ہے۔

(۱) کلمۂ کفر بولنے پر مجبور کیا گیا تو دل میں ایمان پر قائم رہتے ہوئے زبان سے کلمۂ کفر بولنے کی اجازت ہے جیسا کہ کلام الٰہی میں اس کی صراحت ہے۔

(۲) بھوک سے جان جا رہی ہو اور خون یا مُردار یا خنزیر کا گوشت وہاں میسر ہو تو جان بچانے کے لیے خون پینے اور مردار و خنزیر کا گوشت بقدرِ ضرورت کھانے کی اجازت ہے۔ قرآن حکیم کی متعدد آیات میں یہ حکم مذکور ہے۔

(۳) عام حالات میں تیمم کر کے نماز پڑھنا حلال نہیں لیکن پانی نہ ہو تو اس کی اجازت ہے۔ قرآن مقدس کی آیات میں اس کا ذکر ہے۔

(۴) ننگے نماز پڑھنا حرام ہے اور نماز بھی صحیح نہ ہوگی مگر جس کے پاس سترِ عورت کے لیے کچھ بھی دستیاب نہ ہو اسے اجازت ہے۔ ہدایہ میں ہے:

ومن لم یجد ثوبا صلی عریانا ۔ جسے پہننے کا کپڑا میسر نہ ہو، بیٹھ کر ننگے پاؤں

قاعدًا یُؤمِی بِالرُّکُوعِ وَالسُّجُودِ هٰکذا فَعَلَهٗ اَصْحَابُ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ، فَاِنْ صَلّٰی قائمًا اَجزَاَهٗ اهـ. (۱)

نماز پڑھے اور رکوع وسجدہ اشارہ سے کرے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اصحاب کرام نے ایسا ہی کیا، اور اگر کھڑے ہوکر نماز پڑھی تو بھی نماز ہوجائے گی۔

درمختار میں ہے:

وهل تکْفِيه الظُّلمةُ؟ فی مجمع الانہر بحثًا: نَعَمْ، فِی الاِضْطِرَارِ، لا فی الاِخْتِیَار. (۲)

تاریکی کی وجہ سے شرم گاہ چھپ جائے تو کیا اس طرح ستر عورت نماز پڑھنے کے لیے کافی ہے؟ مجمع الانہر میں اس پر بحث کرکے یہ منقح کیا ہے کہ حالتِ اختیار میں کافی نہیں اور حالت اضطرار میں جب اس کے پاس کپڑے نہ ہوں کافی ہے یعنی نماز صحیح ہوگی۔

(۵) تعلیم قرآن اور طاعات اور امامت و وعظ پر اجرت لینا حرام و گناہ ہے جس کے دلائل کتب مذہب میں تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں، مگر اب بوجہ ضرورت جائز و حلال ہے۔ درمختار میں ہے:

ضرورت جائز وحلال ہے۔ درمختار میں ہے:

"ولَا (تصح الاُجارة. ن) لِاَجل الطَّاعاتِ مثل الاَذَانِ والحَجِّ والاِمَامَةِ و تعلیمِ القرانِ والفِقهِ وَیُفتی الیَوْم بِصِحتِهَا لِتَعْلِیمِ القُرانِ وَالفِقهِ وَالاِمَامَةِ وَالاَذَانِ .... بِهٖ یُفتی اهـ ملخصا."

طاعات مثلاً اذان، حج، امامت، اور تعلیم قرآن وفقہ پر اجارہ درست نہیں مگر آج تعلیم قرآن وفقہ و امامت واذان کے لیے اجارے کی صحت کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔

رد المحتار میں ہے:

وَزَادَ بَعْضُهُمْ الاَذانَ والاِقامةَ ، اور بعض فقہا نے یہ اضافہ کیا ہے کہ

(۱) ہدایہ، ص ۷۸، ج ۱، باب شروط الصلاۃ التی تتقدمہا، مجلس برکات۔

(۲) رد المحتار، ص ۳۰۷، ج ۲، باب شروط الصلاۃ، بحث ستر عورت۔

والوَعْظَ وَ ذَكَرَ المُصنِّفُ مُعَظَّمَهَا. فهذا مجموعُ مَا افتى بِهِ المتاَخِرُونَ مِن مَشَائخنا ...... وقدِ اتفقتْ كلمتُهُمْ جميعًا فى الشروح والفتاوىٰ عَلَى التَّعْلِيْلِ بِالضَّرُوْرَةِ وَهِيَ خَشِيَةُ ضِياعِ القُرانِ كَمَا فِي الهِدَايَةِ اه مُلَخصًا. (۱)

اذان، اقامت، اور وعظ پر بھی اجارہ درست ہے۔ ہمارے مشائخ متاخرین نے کل انہی طاعات پر اجارے کی صحت کا حکم دیا ہے اور سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ صحت بر بنائے ضرورت ضیاع قرآن کے اندیشہ کی وجہ سے ہے ہدایہ نیز شروح و فتاویٰ میں یہی علت بیان کی گئی ہے۔

(۶) قصداً نماز فوت کرنا حرام و گناہ ہے کتاب و سنت میں اس پر سخت وعیدیں بھی آئی ہیں مگر بعض ناگزیر حالتوں میں اس کی اجازت ہے جیسا کہ جنگ خندق میں حضور سید الانبیا خاتم النبیین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام علیہم الرحمۃ والرضوان کے عمل سے اس کا ثبوت فراہم ہوتا ہے:

عَنْ اَبِيْ عُبَيْدَةَ عن ابيه عبدِ اللّٰهِ قال: اِنَّ المُشْرِكِيْنَ شَغَلُوا رسُولَ اللّٰه صلّى اللّٰه تعالىٰ عليه وعلى اله وسلّم عَنْ اَرْبَعِ صَلَوَاتٍ يومَ الخَندَقِ حَتّٰى ذهبَ مِنَ اللَّيْلِ مَا شاءَ اللّٰهُ فَامَرَ بلالاً ثُمَّ اَقَامَ فَصَلَّى الظُّهرَ، ثُمَّ اَقامَ فَصَلَّى العَصْرَ ثُمَّ اَقامَ فَصَلَّى المَغرِبَ ثُمَّ اَقَامَ

حضرت ابو عبیدہ سے روایت ہے کہ ان کے والد حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ مشرکین نے جنگ خندق کے روز رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو چار نمازوں سے مشغول رکھا یہاں تک کہ رات کا کچھ حصہ جو اللہ نے چاہا گزر گیا پھر سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت بلال کو حکم دیا تو انھوں نے اذان دی، پھر اقامت کہی تو سرکار نے ظہر کی نماز پڑھائی، پھر

---

(۱) رد المحتار، ص ۳۸، ج ۵، باب الاجارۃ الفاسدۃ۔

فصلّی العِشَاء. أخرجهٗ التّرمذی والنسائی و احمد فی مسنده.[۱]	اقامت کہی تو عصر کی نماز پڑھائی۔ پھر اقامت کہی تو مغرب کی نماز پڑھائی۔ پھر اقامت کہی تو عشا کی نماز پڑھائی۔

(۷) بلی درندہ ہے اس کے اس کا جھوٹا ناپاک ہونا چاہیے مگر بوجہ ضرورت شریعتِ طاہرہ نے اسے پاک قرار دیا ہے ہاں اگر اچھا پانی موجود ہو تو اس کا استعمال مکروہ تنزیہی ہے ورنہ مکروہ بھی نہیں۔ درمختار میں ہے:

وَسُؤرُ هِرَّةٍ ...... و سَوَاكِن بيوتٍ طاهِرٌ للضَّرورةِ، مكروهٌ تنزيهًا فِي الأَصَحِّ إن وجد غيره، وإلّا لَمْ يُكرَه أصْلًا.	بلی اور گھروں میں رہنے والے جانور جیسے چوہا، چھپکلی، سانپ کا جوٹھا بوجہ ضرورت پاک ہے لیکن اگر اس کے سوا پانی موجود ہو تو اصح یہ ہے کہ اس کا استعمال مکروہ تنزیہی ہے ورنہ بالکل کوئی کراہت نہیں۔ (درمختار)

رد المحتار میں ہے:

(طاهِرٌ للضرورة) بيانُ ذلك ان القياس فی الهِرّة نجاسة سورها لأنَّهٗ مُختَلَطٌ بِلُعَابٍ بِهَا المُتولِّدِ من لَحْمِها النَّجس، لٰكِنْ سَقَطَ حُكمُ النَّجاسَة اتفاقًا بِعِلَّةِ الطَّوافِ المَنْصُوصَةِ بقولِه صَلَّى اللّٰه	اس کی توضیح یہ ہے کہ بلی کا جوٹھا ازروے قیاس ناپاک ہے کہ وہ ناپاک گوشت کھانے سے پیدا ہونے والے تھوک سے مخلوط ہے لیکن یہ ناپاکی "بار بار اس کے گھر میں آنے جانے" کی علت کی وجہ سے بالاتفاق ساقط ہو چکی ہے ارشادِ رسالت ہے: "بلی ناپاک نہیں ہے یہ تمہارے پاس

(۱) جامع الترمذی، ص: ۴۳، ج: ۱، باب ماجاء فی الرجل تفوته الصلوٰة بأيتهن يبدأ. سنن النسائی، ص: ۱۰۷، ج: ۱، باب الاجتزاء لذلك كله بأذان واحد والاقامة لكل واحدة منهما.

تَعالیٰ علیه وسلّم: "اَنَّها لَیْسَتْ بِنَجِسَةٍ، اِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِیْنَ عَلَیْکُمْ وَالطَّوَّافَاتِ" أَخْرَجَهُ اصحابُ السُّنَنِ الاربعةِ وغیرُهُم وقال الترمذی: حَسَنٌ صَحِیْحٌ ...... فسقطَ حُکْمُ النَّجَاسَةِ لِلضَّرورةِ وَبَقِیَتِ الکَراهَةُ لِعَدَمِ تَحَامِیْهَا النَّجَاسَةَ اهـ.(۱)

بار بار آمد و رفت رکھنے والوں اور آنے جانے والوں میں سے ہے۔" اس حدیث کی تخریج سنن ابوداؤد، سنن ترمذی، سنن النسائی، سنن ابن ماجہ کے مرتبین نیز دوسرے محدثین نے کی ہے اور امام ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن، صحیح ہے تو نجاست کا حکم ضرورت کی وجہ سے ساقط ہے اور کراہت اس لیے باقی ہے کہ وہ نجاست سے بچتی نہیں ہے۔

"کثرت سے آمد و رفت" یہ سبب ہے حرج شدید اور ضرورتِ شرعیہ کے تحقق کا، کیوں کہ اگر اس کے لعاب اور جوٹھے کو ناپاک قرار دیا جائے تو ضرور حرجِ شدید میں ابتلا لازم آئے گا، جو ضرورت کا اہم معنی ہے۔

(۸) "مسافر ایسی جگہ ہے کہ ساری زمین بھیگی ہوئی اور ناپاک ہے کہیں نماز پڑھنے کی جگہ نہیں اگر جلدی کر کے وہاں سے نکل سکتا ہے اور پاک زمین نماز کے لیے پا سکتا ہے تو ایسا ہی کرے اور اگر دیکھے کہ جب تک وقت جاتا رہے گا تو وہیں اشارے سے پڑھ لے اور اس نماز کا پھیرنا بھی ضروری نہیں۔"(۲)

(۹) اگر مسافر کو امید ہو کہ آگے چل کر پانی مل جائے گا تو مستحب ہے کہ اتنی تاخیر کرے کہ وقتِ کراہت نہ آ جائے اور اگر بلا انتظار ابھی تیمم سے پڑھ لے جب بھی جائز ہے جب کہ پانی میل بھر دور ہو۔ (حلیہ، غنیہ، مجتبیٰ)۔(۳)

---

(۱) رد المحتار، ص: ۲۴۸، ج: ۱، مطلب فی السؤر، دار البناء، و ص: ۱۶۴، ج: ۱۔

(۲) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، ص: ۱۱۲، ج: ۱، رسالہ حسن التعمم لبیان حد التیمم

(۳) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، ص: ۱۱۲، ج: ۱، رسالہ حسن التعمم لبیان حد التیمم

(۱۰) اگر زخم ہے کہ اٹھنے سے جاری ہو جائے گا اور نماز طہارت سے نہ مل سکے گی نہ اترے اور تیمّم سے پڑھے یہ مسئلہ بھی علما نے نماز میں افادہ فرمایا ہے کہ اگر کھڑے ہونے سے زخم جاری ہوتا ہو بیٹھ کر پڑھے، درمختار میں ہے:

قد يَتَحَتَّمُ القُعُودُ لِمَنْ يَّسِيْلُ جرحُهُ اِذاقام او يُسَلْسِلُ بَوْلُهُ. (کھڑا ہو تو زخم سے یا قطرہ آئے تو بیٹھ کر نماز پڑھنی واجب ہے۔ن ر)

(۱۱) ہر عبادت فرض یا واجب یا سنت کہ پانی سے طہارت کرے تو فوت ہو جائے گی اور اس کا عوض کچھ نہ ہوگا اس کے لیے تیمّم کر سکتا ہے مگر یہ تیمّم صرف اسی عبادت کے لیے طہارت کرے گا، نہ اور کے لیے کہ اسی کی ضرورت سے اجازت ہوئی تھی تو اس تیمّم سے کوئی اور عبادت کہ بے طہارت جائز نہ ہو جائز نہ ہوگی۔ اس فوت بلا عوض کی بہت صورتیں ہیں مثلاً نماز جنازہ قائم ہے یا قائم ہونے کو ہے ان کے وضو کا انتظار نہ ہوگا جب تک وضو کرے چاروں تکبیریں ہو چکیں گی۔ اگرچہ سلام پھیرنا باقی ہے کہ نماز جنازہ تکبیروں پر ختم ہو جاتی ہے ان کے بعد ملنے کا محل نہیں اگرچہ ابھی سلام نہ ہوا ہو کما فی الدُّرِ وغیرہ یا عیدین کا وقت نکل جائے گا یا ان کا امام مُعیّن سلام پھیر دے گا اقول جب کہ دوسرے امام مُعیّن کے پیچھے نہ ملیں۔(۱)

(۱۲) مریض اس وقت کھڑے ہو کر نہیں پڑھ سکتا مگر ظن غالب ہے کہ کچھ دیر کے بعد قیام پر قادر ہو جائے گا لیکن انتظار میں وقت جاتا ہے بیٹھ کر پڑھ لے اور اعادہ کی حاجت نہیں۔

(۱۳) مریض اس وقت وضو یا غسل سے عاجز ہے مگر جانتا ہے کہ وقت نکل جانے کے بعد قادر ہو جائے گا مثلاً صبح کو نہانے کی حاجت ہے، ٹھنڈے وقت میں پانی سے ضرر ہوتا ہے دن چڑھے نقصان نہ ہوگا تو وقت میں تیمّم

---

(۱) حاشیہ فتاوی رضویہ، ص ۶۱۸، رسالہ حسن التعمم لبیان حد التیمم

سے پڑھ لے اور اعادہ نہیں۔

(۱۴) کپڑے والے نے برہنہ سے کہا کہ میں نماز پڑھ لوں تو تجھے کپڑا دے دوں گا۔ آخر وقت کے قریب تک انتظار کرکے یوں ہی پڑھ لے اور اعادہ نہیں۔ (۱)

(۱۵) "ہر وہ شخص جس کو کوئی ایسی بیماری ہے کہ ایک وقت پورا ایسا گزر گیا کہ وضو کے ساتھ نماز فرض ادا نہ کرسکا وہ معذور ہے اس کا بھی یہی حکم ہے کہ وقت میں وضو کرلے اور آخر وقت تک جتنی نمازیں چاہے اس وضو سے پڑھ لے اس بیماری سے اس کا وضو نہیں جاتا، جیسے قطرے کا مرض یا دست آنا یا ہوا خارج ہونا یا دکھتی آنکھ سے پانی گرنا یا پھوڑے یا ناسور سے ہر وقت رطوبت بہنا یا کان، ناک، پستان سے پانی نکلنا، کہ یہ سب بیماریاں وضو توڑنے والی ہیں ان میں جب ایک وقت ایسا گزر گیا کہ ہر چند کوشش کی مگر طہارت کی ساتھ نماز نہ پڑھ سکا تو عذر ثابت ہوگیا۔"(۲)

ان مسائل کی بنیاد استحاضہ کے باب میں وارد احادیث پر ہے جو گزشتہ سطور میں منقول ہوچکی ہیں۔

ضرورت کی تاثیر کے شرائط

تبدیل حکم اور تخفیف حکم کے سلسلے میں ضرورت کی جو تاثیر اوپر بیان کی گئی ہے اس کے لیے یہ شرائط لازمی ہیں:

(۱) "ضرورت فی الحال متحقق وموجود ہو۔"

آئندہ ضرورت کے تحقق کا اندیشہ ضرورت نہیں، نہ اس کا اعتبار۔

(۱) حاشیہ فتاوی رضویہ، ص: ۶۲۷، ج: ۱۔

(۲) بہار شریعت، ص: ۹۳، ج: ۲، استحاضہ کا بیان۔

امام ابو بکر جصاص رازی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

قال اللہ تعالیٰ! "اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ" و قال: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ" فعلّق الاباحۃَ بوجود الضّرورۃ، والضّرورۃُ ھی خوفُ الضّررِ بترکِ الاَکلِ اِمَّا عَلٰی نَفْسِہٖ، او عَلٰی عُضْوٍ مِنْ اَعْضَائِہٖ، فَمَتٰی اَکَلَ بِمِقْدَارِ مَا یَزُوْلُ عنہ الخوفُ مِنَ الضّررِ فی الحالِ فقد زالتِ الضّرورۃُ۔ (۱)

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مگر یہ کہ تم حرام کے کھانے پر مضطر و ناچار ہو جاؤ" (تو کوئی حرج نہیں) نیز ارشادِ الٰہی ہے: "تو جو مضطر و ناچار ہو اور خون و مردار و لحم خنزیر کو خواہش سے نہ کھائے اور نہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں" ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے ضرورت کے موجود ہونے پر مردار وغیرہ کی اباحت کو معلق کیا ہے اور ضرورت یہ ہے کہ نہ کھانے پر جان یا کسی عضو کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو اور جب کوئی اتنی مقدار میں کھا لے کہ اس سے فی الحال ضرر کا اندیشہ رہ جائے تو ضرورت نہ رہی۔

نیز ارقام فرماتے ہیں:

وَقَدْ رَوَی الاَوْزَاعِی عَنْ حَسَّان بْنِ عَطِیَّۃَ اللَّیْثِی: اَنَّ رجلًا سأَلَ النّبی صلّی اللہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فقال: (انا نَکونُ بالارض تُصِیْبُنَا المَخْمَصَۃُ) فمتٰی تَحِلُّ لَنَا المَیْتَۃُ؟ قال: (مَتٰی لَمْ تَصْطَبِحُوْا، او تَغْتَبِقُوْا، او

امام اوزاعی حسان بن عطیہ لیثی رحمہما اللہ تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم ایسے علاقے میں رہتے ہیں جہاں مخمصہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں تو ہمارے لیے مُردار کب حلال ہوگا؟

آپ نے فرمایا کہ جب تمہیں صبح و شام کا مشروب یا کھانے کی ترکاری نہ ملے تو تم

(۱) احکام القرآن، ص: ۱۶۰، ج ۱، باب فی مقدار ما یاکل المضطر۔

تجد وابها بقلا فشانكم بها) فلم يبح لهم الميتة الا اذا لم يجدوا صبوحا وهو شرب الغداء او غبوقا وهو شرب العشاء او يجدوا بقلا يا كلونه، لان من وجد غداء او عشاء، او بقلا فليس بمضطر.

مردار سے کھا سکتے ہو۔

تو نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انھیں مردار سے کھانے کی اجازت اس وقت تک نہ دی جب تک وہ صبوح یعنی صبح کا مشروب یا غبوق یعنی شام کا مشروب نہ پائیں یا وہ سبزی نہ پائیں جسے وہ کھاتے ہیں اس لیے کہ جو صبح و شام کا مشروب یا کھانے کی ترکاری پائے وہ مضطر و ناچار نہیں ہے۔

وهذا يدل على معنيين:

احدهما: ان الضرورة هي المبيحة للميتة دون حال المضطر في كونه مطيعا او عاصيا.

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔

ایک تو یہ کہ ضرورت ہی کی بنا پر مُردار مباح ہوتا ہے اور مضطر خدا کا فرماں بردار ہے یا نا فرمان اس کا اس اباحت میں کوئی اثر نہیں۔

والثاني: ان اباحة الميتة مقصورة على حال خوف الضرر والله اعلم.(۱)

دوسری بات یہ کہ مردار کی اباحت صرف اندیشۂ ضرر کی حالت کے ساتھ خاص ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت ملک العلما فرماتے ہیں:

وكذلك لو كان الاكراه بالاجاعة، بان قال: "لتفعلن كذا، والا لاجيعنك" لا يحل له ان يفعل حتى يجيئه من الجوع ما يخاف منه تلف النفس او العضو لان الضرورة لا

اگر اکراہ بھوکا رہنے پر ہو مثلاً کسی ظالم نے کسی حرام کام کے بارے میں کہا "تم فلاں کام کرو ورنہ تمھیں بھوکا رکھوں گا" تو اسے وہ حرام کام کرنا حلال نہیں جب تک کہ وہ ایسی سخت بھوک سے دوچار نہ ہو جائے جس سے جان جانے یا عضو تباہ

(۱) احکام القرآن، ص: ۱۶۱، ج: ۱، باب فی مقدار ما یاکل المضطر۔

تَتَحَقَّقُ اِلاَّ فِی تِلْكَ الْحَالَةِ واللّٰه تعالیٰ اعلم.(۱)	ہو جانے کا خوف ہو اس لیے کہ ضرورت اسی حالت میں متحقق ہوتی ہے۔

ان تصریحات سے یہ امر روز روشن کی طرح منقح ہو جاتا ہے کہ حرام کا ارتکاب مباح ہونے کے لیے ضرورت شرعیہ کافی الحال متحقق ہونا ضروری ہے، صرف یہ اندیشہ کافی نہیں کہ آئندہ ضرورت متحقق ہو سکتی ہے۔

(۲) محظور کا استعمال صرف بقدر ضرورت ہو۔

اشباہ میں ہے:

مَا اُبِیحَ لِلضَّرُورَةِ یُتقدَّرُ بِقَدرِها.(۲)	ضرورت کی وجہ سے جو ممنوع مباح ہوتا ہے وہ بس ضرورت کی مقدار مباح ہوتا ہے۔

ویسے یہ مسئلہ ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہے مگر امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب وہی ہے جو اشباہ میں ہے:

احکام القرآن للجصاص میں ہے:

قال ابو حنیفة و ابو یوسف و محمد و زفر والشافعی فیما رواہ عنه المَزنی: لایاکل المُضطرُّ مِنَ المَیتَةِ الامقدارَ ما یمسك به رَمقهٔ.	امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر، اور امام شافعی بہ روایت مزنی رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: کہ مضطر مردار سے بس اتنا ہی کھائے جتنے سے اس کی جان بچ جائے۔
و روی ابن وهب عن مالكٍ انّهٗ قال: یاکلُ مِنها حتّٰی یشبع ویتزوّد مِنها فاِن وَجدَ عنها غنی	اور ابن وہب روایت کرتے ہیں کہ امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا کہ وہ اتنا کھا سکتا ہے کہ آسودہ ہو جائے اور کچھ

(۱) بدائع الصنائع، ص:۱۷۶، ج:۷، کتاب الاکراہ۔

(۲) اشباہ، ص:۱۰۸، قاعدۂ خامسہ، فن اول، نول کشور۔

طَرَحَهَا. وقال عبدُ اللّٰهِ بنُ الحَسنِ العنبری: یاکُلُ منها ما یَسُدُّ به جُوعَهٗ. اھ.(۱)

بچالے پھر اگر اس سے بے نیاز ہو جائے تو اسے پھینک دے اور عبداللہ بن حسن عنبری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اتنا کھا سکتا ہے کہ بھوک باقی نہ رہے۔

(۳) اپنے ضرر کا ازالہ اسی کے مثل ضرر سے نہ کیا جائے، لہذا کسی مضطر کو یہ حلال نہیں کہ دوسرے مضطر کا کھانا کھا کر اپنی جان بچائے۔ اشباہ میں ہے:

الضَّررُ لَا یزالُ بالضَّررِ.(۲)

ضرر کو ضرر سے دور نہ کیا جائے۔

نیز اشباہ اور غمز العیون میں ہے:

قالوا: الضّررُ لا یُزال بمثله.(۳)

فقہا فرماتے ہیں کہ ضرر کو اسی کے مثل ضرر سے نہ دور کیا جائے۔

نیز اشباہ میں ہے:

وَلَا یَاکُلُ الْمُضْطَرّ طَعَامَ مُضْطَرٍّ اٰخر ولا شیئًا مِّن بَدَنِه.(۴)

کوئی مضطر و ناچار شخص دوسرے مضطر و ناچار شخص کا کھانا نہ کھائے اور نہ ہی اس کے بدن سے کچھ کاٹ کر کھائے۔

(۴) یہ یقین یا کم از کم ظن غالب ہو کہ محظور کے استعمال سے دین یا جان یا عقل یا نسل یا مال کی حفاظت ہو جائے گی کہ محظور کے ارتکاب کی اجازت اسی بلند مقصد کے پیش نظر ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

---

(۱) احکام القرآن للجصاص الرازی الحنفی، ص: ۱۶۰، ج: ۱، دار احیاء التراث العربی

(۲) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۰۹، القاعدۃ الخامسۃ من الفن الاول۔ نول کشور۔

(۳) الاشباہ وغمز العیون، ص: ۱۱۰، القاعدۃ الخامسۃ من الفن الاول، مطبع نول کشور۔

(۴) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۱۰، القاعدۃ الخامسۃ من الفن الاول۔ نول کشور۔

يَجُوزُ لِلعَلِيلِ شربُ الدَّمِ والبَوْلِ واَكْلِ المَيْتَةِ لِلتَّدَاوِی اذا اَخْبَرَهُ طبيب مسلم انّ شفاءَهُ فيه ولم يجد مِن المباح ما يقوم مقامه اھ. (۱)

بیمار کو علاج کے لیے خون و پیشاب پینا اور مردار کھانا جائز ہے جب کہ مسلمان طبیب اسے یہ بتائے کہ اس کی شفا اسی میں ہے اور کوئی مباح علاج اس کے قائم مقام نہیں ہے۔

(۵) محظور حقوق اللہ سے ہو، یا ہلکے درجے کا ہو۔

الاشباہ میں ہے:

تُقَيَّدُ القاعدةُ ايضًا بما لو كَانَ احدُهما اَعْظَمَ ضَررًا مِّنَ الْاٰخَرِ فَاِنَّ الاَشَدَّ يُزَالُ بالاَخَفِّ اھ. (۲)

اس قاعدے کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اگر ایک ضرر بڑا اور سخت تر ہو تو سخت تر ضرر کو ہلکے ضرر سے دور کیا جائے۔

ہدایہ میں ہے:

وَحقُّ العبدِ مُقدَّمٌ لِحاجتِهٖ اھ. (۳)

حق العبد حق اللہ پر مقدم ہے کہ بندہ محتاج ہے۔

فتح القدیر شرح ہدایہ میں ہے:

وحَقُّ العبدِ عند مُعارَضَةِ حقِّ اللّٰه تعالىٰ يُقَدَّمُ باذْنِ اللّٰهِ لِغِناهُ سبحانهٗ وتعالىٰ وسِعَةِ عفوهٖ وجودهٖ وَفَقْرَ العَبْدِ وضِيقِهٖ اھ. (۴)

حق العبد اور حق اللہ ایک ساتھ ایک وقت میں لازم ہوں تو اللہ عز و جل کے اذن سے حق العبد کو مقدم کیا جائے گا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ بے نیاز ہے اور اس کا عفو و جود وسیع۔ جب کہ بندہ محتاج اور تنگ حال ہے۔

---

(۱) الفتاوی الهندیه، ص:۳۵۵، ج:۵، الباب الثامن عشر فی التداوی و المعالجات

(۲) الاشباه، ص:۱۱۰، القاعدة الخامسه: الضرر یزال، نول کشور۔

(۳) هدایه، ص:۴۹، ج:۳، فصل فی احکام البیع الفاسد، مجلس برکات۔

(۴) فتح القدیر، شرح هدایه، ص:۴۲۷، ج:۶، فصل فی احکام البیع الفاسد

عنایہ شرح ہدایہ کے الفاظ ہیں:

واذا اجتمع حقُّ الشرع و حق العبد یُقدَّمُ حقّ العبدِ لِحَاجَتِه و غنی الشرع اھ. (۱)

جب حق شرع اور حق عبد جمع ہو جائیں تو حق عبد کو ترجیح دیا جائے کہ بندہ محتاج ہے اور شریعت غنی و بے نیاز۔

دوسرے مسلم کی ضرورت کا لحاظ واثر:

اس کی وضاحت درج ذیل مسائل سے ہوگی، فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"پھر اپنی ضرورت تو ضرورت ہے ہی، دوسرے مسلم کی ضرورت کا بھی لحاظ فرمایا گیا ہے۔ مثلاً:

(۱) دریا کے کنارے نماز پڑھتا ہے اور کوئی شخص ڈوبنے لگا اور یہ بچا سکتا ہے لازم ہے کہ نیت توڑے اور اسے بچائے حالانکہ ابطالِ عمل حرام تھا۔ قال تعالیٰ:

"لا تُبطِلُوا اعمالَکم." اپنے اعمال باطل نہ کرو۔

(۲) نماز کا وقت تنگ ہے ڈوبتے کو بچانے میں نکل جائے گا، بچائے اور نماز قضا پڑھے اگرچہ قصداً قضا کرنا حرام تھا۔

(۳) نماز کا وقت جاتا ہے اور قابلہ (بچہ جنانے والی عورت) اگر نماز میں مشغول ہو بچے پر ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، نماز کی تاخیر کرے۔

(۴) نماز پڑھتا ہے اور اندھا کنویں کے قریب پہنچا، اگر یہ نہ بتائے وہ کوئیں میں گر جائے تو توڑ کر بتانا واجب ہے۔ اشباہ میں ہے:

تخفیفاتُ الشرعِ انواعٌ: الخامسُ تخفیفُ تاخیرٍ کتاخیرِ الصلاۃِ عن وقتِھا فی حقِّ مشتغلٍ بانقاذِ غریقٍ

شریعت کی تخفیفات چند اقسام کی ہیں: پانچویں قسم "تخفیف تاخیر" ہے جیسے کوئی کسی ڈوبتے ہوئے کو بچانے یا اس طرح کے کسی مجبور کو بلا سے چھڑانے میں مشغول ہو تو اسے •

---

(۱) عنایہ شرح ھدایہ، ص: ۴۰۷، ج: ۶، فصل فی احکام البیع الفاسد

وَ نَحوِہٖ۔ نماز کو وقت سے مؤخر کرنا جائز ہے۔(ن ر.)

رد المحتار کتاب الحج میں ہے:

جَازَ قطعُ الصَّلاۃِ او تَاخِیرُھا لِخَوفہ علٰی نَفسِہٖ او مالِہٖ او نَفسِ غَیرِہٖ او مَالِہٖ کخوفِ القَابِلۃِ عَلَی الوَلَدِ وَالخوفِ مِن تَردّی اَعمٰی وَ خوفِ الرَّاعِی مِنَ الذِّئبِ وامثالِ ذٰلک۔

جسے اپنی جان، مال یا دوسرے کی جان، مال کا اندیشہ ہو اسے نماز توڑ دینا یوں ہی نماز کو قضا کرنا جائز ہے جیسے بچہ جنانے والی عورت کو بچے کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، نماز پڑھنے والے کو کسی نابینا کے کنویں وغیرہ میں گرنے کا خوف ہو، چرواہے کو بھیڑیے کا ڈر ہو تو انھیں نماز وقت سے مؤخر کرنے، اور نماز میں مشغول ہوں تو اسے توڑ دینے کی اجازت ہے۔(ن ر.)

اقول: یہ بھی حقیقتاً اپنے نفس کی طرف راجع کہ یہ شرعاً اون کے بچانے پر مامور ہے۔

اگر بینم کہ نابینا و چاہ است اگر خاموش بنشینم گناہ است

ولہذا جن کا نفقہ اس پر لازم ہے بے اون کا بندوبست کیے حج کو نہ جائے اور جن کا نفقہ اس پر نہیں اگرچہ اس کے چلے جانے سے اون کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو اس پر لحاظ لازم نہیں کہ یہ یہاں رہتا جب بھی تو انھیں نفقہ دینے کا شرعاً مامور نہ تھا۔

محیط پھر عالمگیریہ میں ہے:

اِن کَرِہَ خروجَہٗ (ای لِلحجّ) زوجتُہٗ و اولادُہٗ او مَن سواھم مِمَّن یَلزمہٗ

کوئی شخص حج کو جانا چاہتا ہے اور اس کی بیوی بچے اور دوسرے قرابت دار جن کا نفقہ اس پر لازم ہے وہ اس کے جانے سے راضی نہیں مگر

نَفَقَتُهٗ وهو لا يخاف الضَّيعةَ عَلَيْهِم فلا بأسَ بان يَّخْرُجَ ومَن لا تَلزمُهٗ نفقتُهٗ لو كان حاضرًا، فلا باسَ بِالْخُرُوْجِ مَعَ كَرَاهَتِهٖ وان كان يَخَافُ الضَّيْعَةَ عَلَيْهِم. (۱)	اسے ان کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہیں ہے تو اسے حج کو جانے میں کوئی حرج نہیں۔ اور جن کا نفقہ اس کی موجودگی کی صورت میں بھی اس پر لازم نہ ہو تو اسے حج کو جانے میں کوئی حرج نہیں اگرچہ اس کے جانے سے ان کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو ہاں: مکروہ ہے۔ (ن.ر.)

یہاں سے معلوم ہوا کہ دوسرے مسلم کی ضرورت کا لحاظ بھی ضروری ہے اور اس کی وجہ سے بھی شریعتِ طاہرہ بندے کو تخفیفات سے نوازتی ہے۔

(۱) فتاوی رضویہ، ص [illegible]، نصف آخر، نیز جلد نہم رضا اکیڈمی

دوسرا مقالہ

مباحثِ حرج ودفعِ حرج

یہاں حرج کا لفظ حاجت اور عمومِ بلویٰ دونوں سے عام معنی میں استعمال کیا گیا ہے، اس لیے ہم اس کے مباحث کو ان شاء اللہ العزیز تین ابواب میں بیان کریں گے۔

(۱)..... حرج ودفعِ حرج کی تشریح وتاثیر

(۲)..... حاجت کی تشریح، اثر ودائرۂ اثر

(۳)..... عمومِ بلویٰ کی تشریح، اثر ودائرۂ اثر

پہلا باب

حرج ودفعِ حرج کی تشریح وتاثیر

حرج کا لفظ اپنے عموم کے لحاظ سے ضرورت، حاجت، عموم بلوئ سب کو عام ہے، بلکہ یہی تمام شرعی رعایتوں اور رخصتوں کی بنیاد ہے۔

حرج کا یہ عموم کتاب وسنت کے نصوص، اس کے لغوی معانی اور شرعی اطلاقات سے ثابت ہوتا ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس مقام پر یہ لفظ ضرورت کے مقابل لایا گیا ہے اس لیے اس سے مراد حاجت وعمومِ بلوئ ہے۔

حرج کے لغوی معانی: حرج: کا لغوی معنی ہے تنگی، بہت زیادہ تنگی۔

پہلے معنی کے لحاظ سے یہ درجۂ حاجت میں ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے درجۂ ضرورت میں۔ بلکہ حق یہ ہے کہ حرج ایک کلی ہے جس کا ایک فرد حاجت ہے اور دوسرا فرد ضرورت۔

حرج کا اطلاق گناہ اور حرام کے مفہوم پر بھی ہوتا ہے مگر "تنگی" کا معنی ان میں بھی پایا جاتا ہے کہ گناہ خود ایک تنگی ہے، یوں ہی حرام بھی بجائے خود ایک تنگی ہے کیوں کہ شرعاً ان کے کرنے کی گنجائش نہیں رہتی، اسی طرح اس کے مشتقات میں بھی یہ معنی کسی نہ کسی حیثیت سے پایا جاتا ہے۔

لغات القرآن "المفردات" میں ہے:

حرج: أَصْلُ الْحَرَجِ وَ الْحَرَاجِ مُجْتَمَعُ الشَّیْءِ وَتُصُوِّرَ مِنْهُ ضِیْقٌ مَا بَیْنَهُمَا فَقِیْلَ لِلضِّیْقِ حَرَجٌ وَلِلْإِثْمِ حَرَجٌ، قَالَ تَعَالٰی: (ثُمَّ لَا یَجِدُوْا فِیْ

حرج: حَرَج اور حَرَاج کا اصل معنی ہے: دو چیزوں کے ملنے کی جگہ۔ اس سے دونوں کی درمیانی جگہ کی تنگی کا تصور ہوتا ہے اسی لیے تنگی کو بھی حَرَج کہا جاتا ہے اور گناہ کو بھی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "پھر وہ اپنے

أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا) وَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ) وَقَدْ حَرَجَ صَدْرُهُ قَالَ تَعَالٰى: (يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا) (۱)

دلوں میں کوئی تنگی نہ پائیں" اور اللہ عزوجل فرماتا ہے: "اس نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی" "قد حَرِجَ صَدْرُہٗ" اس کا سینہ تنگ ہے۔ ارشاد ربانی ہے: "اور جسے اللہ گمراہ کرنا چاہتا ہے اس کا سینہ تنگ، خوب رکا ہوا کر دیتا ہے۔"

فقہ حنفی کی معتمد لغت "المغرب" میں ہے:

حَرِجَ صَدْرُهُ: ضَاقَ حَرَجًا. — سینہ تنگ ہونا۔

ومنه الحرج: ضِيْقُ الْمَآثِمِ. (۲) — گناہ کی تنگی

عربی لغت کی مشہور کتاب لسان العرب میں ہے:

قَالَ ابْنُ الاثير: اَلْحَرَجُ فِي الأَصْلِ الضِّيْقُ وَيَقَعُ عَلَى الإِثْمِ وَالْحَرَامِ قَالَ: وَمِنْ اَحَادِيْثِ الْحَرَجِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَتْلِ الْحَيَّاتِ: "فَلْيُحَرِّجْ عَلَيْهَا" هو أن يقول لها: أَنْتَ فِي حَرَجٍ أي في ضِيْقٍ إن عُدتِ إلينا فلا تلومينا أن نُضَيِّقَ عليك بالتتبع والطرد والقتل. قال: ومنها: حديثُ اليتامى:

علامہ ابن الاثیر نے فرمایا کہ حرج کا اصل معنی تنگی ہے اور گناہ وحرام پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ احادیثِ حرج سے سانپوں کو مار ڈالنے کے بارے میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ "سانپ کو حرج میں ڈال دے" یعنی اس سے کہے کہ تم تنگی میں ہو، اگر دوبارہ ہماری طرف آئے تو تم ہمیں اس بات پر ملامت نہ کرنا کہ ہم نے تمہاری تلاش کر کے یا پیچھا کر کے یا قتل کر کے تمہاری راہ تنگ کر دی۔ "حدیثِ یتامیٰ" میں ہے کہ لوگوں نے

---

(۱) المفردات في غريب القرآن للعلامة ابی القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهانی، ص:۱۱۲۔ (۲) المغرب، ص:۱۱۵، ج:۱۔

تَحَرَّجُوْا اَنْ یَاکُلوا مَعَھُم اَی ضَیَّقُوْا عَلٰی اَنْفُسِھِم	یتیموں کے ساتھ کھانے میں حرج محسوس کیا یعنی دل میں تنگی وانقباض محسوس کیا۔
قال ابن الاثیر: وورودُ الحَرَجِ فی اَحادیثَ کَثِیرَۃٍ و کُلُّھا رَاجِعَۃٌ اِلٰی ھٰذا المَعنیٰ اھ ملخصاً. (۱)	علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں کہ حرج کا لفظ کثیر احادیث میں وارد ہے اور سب میں تنگی کا یہ معنی پایا جاتا ہے۔

نیز اسی میں ہے:

وقال الزّجاج: اَلحَرَجُ فِی اللُّغۃِ اَضیَقُ الضِیقِ و معناہُ: اَنَّہٗ ضَیِّقٌ جِدًّا. (۲)	علامہ زجاج نے فرمایا کہ: حرج کا معنی ہے بہت زیادہ تنگی۔

نیز لسان العرب میں ہے:

وحَرِجَ اِلَیْہِ: لَجَأَ عَنْ ضِیقٍ. و اَحْرَجَہٗ: اَلْجَأَہٗ عَلَیْہِ. وَحَرَّجَ فُلانٌ اِلیٰ فُلان: اِذَا ضَیَّقَ عَلَیْہِ. واَحْرَجْتُ فُلَانًا: صَیَّرْتُہٗ اِلَی الحَرَجِ وھو الضیق. وَاَحْرَجْتُہٗ: اَلْجَأْتُہٗ اِلیٰ مَضِیقٍ. (۳)	تنگی کی وجہ سے پناہ لیا۔ مضطر کردیا تنگی میں ڈال دیا۔ تنگی میں ڈال دینا۔ میں نے اسے تنگی میں ڈال دیا۔ میں نے اسے تنگ جگہ کے لیے مجبور کردیا۔

یہ لفظ دوسرے کثیر معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے مگر ان میں بھی تنگی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ لسان العرب کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

الأزھری: الحَرَج: ان یَنظر الرّجل فلا یستطیع ان	علامہ ازہری نے فرمایا: حرج یہ ہے کہ آدمی طلب کیا جائے تو خوف وغصہ کی وجہ سے اپنی

(۱) لسان العرب، ص:۲۳۲، ج:۲ حرف ج۔ دار الفکر۔

(۲) لسان العرب، ص: ۲۳۴، ج:۲۔ ایسا ھی مجمع بحار الانوار ص: ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ج:۱، مکتبہ دار الایمان میں بھی ھے۔

(۳) لسان العرب، ص: ۲۳۴، ج:۲، دار الفکر۔

يتحرّك من مكانه فَرَقًا و غَيظًا و حَرِجَ عليه السُّحُورُ: إِذَا اَصْبَحَ قَبْلَ اَنْ يتسحّرَ فحرم عليه لِضِيق وقتِهِ.	جگہ سے ہل نہ سکے، اس میں اپنی جگہ سے حرکت کرنے کی استطاعت نہ ہو۔ "حَرِجَ عَلَيْهِ السُّحُورُ" سحری کھانے سے پہلے صبح ہوگئی، تو سحری کھانا وقت تنگ ہوجانے کے سبب حرام ہوگیا۔
وَحَرِجَتِ الصَّلاةُ على المرأةِ حَرَجًا: حرمت وهو من الضيق لأنَّ الشَّئَ إِذا حرم فقد ضاق.(۱)	"حَرِجَتِ الصَّلَاةِ على المرأة": عورت پر نماز حرام ہوگئی، یہ حرمت تنگی کی وجہ سے ہے اس لیے کہ شے جب حرام ہوتی ہے تو تنگ ہوجاتی ہے۔

امام ابوزکریا محی الدین نووی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے حرج کا معنی مشقت لکھا ہے چناں چہ رقم طراز ہیں:

الحَرَجُ: هو المشقة.(۲)	حرج کا معنی مشقت ہے۔

وجہ یہ ہے کہ جس تنگی پر حرج کا اطلاق ہوتا ہے اس میں مشقت پائی جاتی ہے۔

حرج ایک معنی کے لحاظ سے "ضرورت" اور دوسرے معنی کے لحاظ سے "حاجت" ہے

ان اقتباسات سے بنیادی طور پر حرج کے دو معانی سامنے آئے۔

(۱) سخت تنگی: جس میں فعل کی استطاعت نہ رہے جیسے اپنی جگہ سے حرکت نہ کرسکے، سحری نہ کھا سکے، نماز نہ پڑھ سکے، وغیرہ وغیرہ۔ یہ سخت مشقت بھی ہے۔

(۲) تنگی: جس میں فعل کی استطاعت ہو، گو کہ اس میں مشقت و دشواری ہو۔ جیسا کہ کثیر امور میں ایسا ہی ہے۔

---

(۱) لسان العرب، ص:۲۳۴، ج:۲ حرف ج۔ دار الفکر۔

(۲) المنہاج شرح صحیح مسلم للامام النووی، ص:۲۴۰، ج:۱ باب الصلاۃ

حرج اپنے پہلے معنی کے لحاظ سے ضرورت ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے حاجت۔ ضرورت کو اِضطرار بھی کہا جاتا ہے۔

فقہ کی کتابوں میں جہاں کہیں حرج کا اطلاق پایا جاتا ہے اور شریعت بوجہ حرج آسانی فراہم کرتی ہے ان تمام مقامات پر بھی یہ لفظ کہیں ضرورت کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور کہیں حاجت کے معنی میں۔ یہاں تک کہ مفسرین کرام نے قرآن حکیم میں وارد لفظ حرج کی جو تفسیر بیان فرمائی ہے وہ بھی ضرورت و حاجت سب کو عام ہے۔

حرج کی تعریف: اس لحاظ سے حرج کی تعریف یہ ہوئی:

ایسی تنگی جس کے باعث کلیات خمسہ دین، جان، عقل، نسب، مال میں سے کسی ایک کے تحفظ میں بندے کو مشقت و دشواری پیش آئے خواہ اس کے باعث یہ کلّیات فوت وقریب فوت ہوں، یا نہ ہوں۔

دفع حرج کی تعریف: اور اس تنگی کو دور کر دینے کا نام "دفعِ حَرَج" ہے۔ بلفظ دیگر تعریف یوں ہوگی۔ جس تنگی کی وجہ سے دین، جان، عقل، نسب، مال، یا ان میں سے کسی بھی ایک کے تحفظ میں بندے کو مشقت و دشواری پیش آئے، اس کو دور کر کے تحفظ فراہم کر دیا جائے۔

مثلاً سخت بھوک یا پیاس سے جاں بلب انسان کو کھانا کھلا دیا جائے یا پانی پلا دیا جائے۔

حرج کا مفہوم شرعی ضرورت و حاجت کو عام ہے: حرج کے مفہوم شرعی میں یہ عموم مفسرین کرام کے یہاں بھی ملتا ہے اور فقہائے عظام کے یہاں بھی، جیسا کہ درج ذیل عبارات سے عیاں ہے:

☆ تفسیر مدارك التنزيل میں ہے:

(وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ (اللہ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی)

مِنْ حَرَجٍ) ضِيقٍ، بَلْ رَخَّصَ بلکہ جن احکام کا تمہیں مکلف کیا ہے ان

لکم فی جمیع مَا کَلَّفَکُمْ مِنَ الطَّهَارَةِ والصَّلاة والصوم والحجّ بالتّيمّم وبالإيماء و بالقصر والإفطار لِعُذْر السّفر والمرض و عدم الزّاد والرّاحلة اھ.(۱)

سب میں تمھیں رخصت وسہولت دی ہے مثلاً وضو کی جگہ تیمم، رکوع وسجود کی جگہ اشارہ، سفر میں چار رکعت نماز کی جگہ دو رکعت اور سفر نیز بیماری کی وجہ سے روزہ نہ رکھنے اور زادِ سفر وسواری نہ ہونے کے سبب حج کی رخصت عطا فرمادی ہے۔

☆ تفسیر ابن کثیر میں ہے:

(وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ) ای مَا کَلَّفَکُمْ مَالَا تُطِيقُونَ وَمَا اَلْزَمَکُمْ بَشْیٍٔ يَشُقُّ عَلَيْكُم اِلَّا جَعَلَ اللّٰهُ لَکُمْ فَرَجًا و مخرجا فَالصَّلوٰةُ الَّتِی هِیَ اَکْبَرُ اَرْکَانِ الْاِسْلَام بَعْدَ الشَّهَادَتَيْنِ تَجِبُ فِی الْحَضَرِ اربعًا وَفِی السَّفَرِ تقصر اِلَی اثْنَيْنِ وَفِی الْخَوْفِ يُصَلِّيهَا بعضُ الْاَئِمَّةِ رَكْعَةً كَمَا وَرَدَ بِهِ الْحَدِيْثُ وَيُصَلِّی رِجَالًا وَرُکْبَانًا مُسْتَقْبِلِی الْقِبْلَةِ وَغَيْرَ مُسْتَقْبِلِيهَا وَالْقِيَامُ

''اللہ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہ رکھی'' یعنی ایسے احکام کا مکلّف نہ کیا جو تمہارے بس سے باہر ہو، اور جب فرائض کی بجا آوری کسی عذر کی وجہ سے تم پر شاق ہوجائے ان میں تمہارے لیے کشادگی اور آسانی فرمادی مثلاً نماز شہادتِ توحید ورسالت کے بعد اسلام کا سب سے عظیم رکن ہے، یہ حضر میں چار رکعت فرض ہے مگر سفر میں کم ہوکر دو رکعت رہ جاتی ہے اور حالت خوف میں بعض ائمہ ایک ہی رکعت پڑھتے ہیں جیسا کہ اس بارے میں حدیث وارد ہے۔ نیز خوف کی حالت میں پیدل، سوار جیسے بن پڑے پڑھنے کی اجازت ہے خواہ کعبہ شریف کی طرف رخ

(۱) تفسیر مدارک التنزیل، ص: ۱۱۲، ج: ۳، سورۃ الحج: ۲۲.

فیها یسقُطُ لِعُذرِ المَرضِ فیصَلِّیها المَریضُ جالسًا فَاِن لم یستطِع فَعَلٰی جنبه إلیٰ غیرِ ذٰلك مِنَ الرُّخصِ والتَّخفیفاتِ فی سَائِرِ الفَرَائِضِ وَالوَاجباتِ اھ .(۱)

ہو یا نہ ہو۔ نماز میں قیام فرض ہے مگر بیماری کے عذر کی وجہ سے یہ فرض بھی معاف ہوجاتا ہے۔ لہذا مریض بیٹھ کر پڑھے اور اس کی بھی استطاعت نہ ہوتو لیٹ کر پڑھے یوں ہی دوسرے فرائض اور واجبات میں بھی شریعت نے رخصتیں دی ہیں اور احکام میں تخفیف فرمائی ہے۔

☆ تفسیر جلالین میں ہے:

(وَمَا جَعَلَ عَلَیکُم فِیُ الدِّیْنِ مِنْ حَرَجٍ) ای ضِیقٍ، بان سَھَّلَهٗ عند الضَّرورات کالقصر، والتیمم، واکل المیتة، والفطر للمرض والسّفر اھ .(۲)

”اللہ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہ رکھی“ کہ ضرورت کے وقت حکم کو سہل و آسان فرمادیا جیسے نماز میں قصر، وضو و غسل کی جگہ تیمم، مردار کھانا، اور بیماری و سفر کی وجہ سے روزہ نہ رکھنا۔

☆ صاوی شریف میں ہے:

(وَمَا جَعَلَ عَلَیکُم فِیُ الدِّیْنِ مِنْ حَرَجٍ) المراد "بالدّین" اصولهٗ و فروعهٗ حیث لم یُشَدِّد علیهم کما شَدَّد علی من قبلهم اھ .(۳)

ارشادِ ربانی: ”دین میں تنگی نہ رکھی“ میں دین سے مراد اس کے اصول و فروع ہیں خدائے کریم نے اپنے بندوں پر پچھلی امتوں کی طرح سخت احکام نہیں نافذ کیے نہ اصولی حیثیت سے، نہ فروعی حیثیت سے۔

اشباہ کے قاعدہ رابعہ المشقّة تجلب التیسیر میں تخفیف بوجہ حرج کی بہت

---

(۱) تفسیر ابن کثیر، ص:۳۷۸، ج:۳، سورۃ الحج، ۲۲

(۲) تفسیر الجلالین، ص:۸۲۶، سورۃ الحج، مجلس البرکات

(۳) حاشیۃ العلامۃ الصاوی علی الجلالین، ص:۱۱۰۱، ج:۳، سورۃ الحج: ۲۲

سی مثالیں پیش کی ہیں اور وہاں حرج حاجت وضرورت دونوں کو عام ہے۔ اس قاعدہ کا ماخذ بیان کرتے ہوئے صاحبِ اشباہ محقق ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

والاصلُ فیها قولُهٗ تعالیٰ: "یُرِیۡدُ اللّٰہُ بِکُمُ الۡیُسۡرَ وَلَا یُرِیۡدُ بِکُمُ الۡعُسۡرَ." و قوله تعالیٰ: "وَمَا جَعَلَ عَلَیۡکُمۡ فِی الدِّیۡنِ مِنۡ حَرَجٍ ......" قال العلماء: یتخرّج علی هذه القاعدة جمیعُ رُخَصِ الشرع و تخفیفاتِه اھ.(۱)

اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کے یہ ارشادات ہیں "اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے، وہ تمہارے ساتھ دشواری نہیں چاہتا" "اور اللہ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی"...... علما فرماتے ہیں کہ شریعت کی تمام رخصتیں اور تخفیفات اسی قاعدے پر مبنی ہیں۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ شریعت طاہرہ نے جو تخفیفات اور رخصتیں عطا فرمائی ہیں وہ سب حرج ودشواری کی وجہ سے ہیں۔

پھر لکھتے ہیں:

واعلم انّ اسبابَ التخفیف فی العبادات وغیرها سبعةٌ. الاوّل: السّفر. الثانی: المرض. الثالث: الإکراه. الرّابعُ: النسیان. الخامس: الجهل. السّادسُ: العُسر و عموم البلوی. السّابعُ: النقص.(۲)

عبادات وغیرہ میں تخفیف کے اسباب سات ہیں۔ (۱) سفر (۲) مرض (۳) اکراہ (۴) نسیان (۵) جہل وبے علمی (۶) دشواری وعمومِ بلوی (۷) نقصانِ عقل۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ص:۹۵–۹۶ القاعدۃ الرابعۃ من الفن الاول "المشقة تجلب التیسیر" مطبع نول کشور لکنا۔

(۲) ملخص الاشباہ والنظائر، القاعدۃ الرابعۃ من الفن الاول، ص:۹۶ و ۱۰۴ مطبع نول کشور۔

یہ چارٹ اس امر کی واضح دلیل ہے کہ وہ حرج کو حاجت و ضرورت دونوں سے عام معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

حرج کی تین صورتیں ہیں: مضرّت، مشقت، دِقّت: خود اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمہ بھی اسے معنی عام میں ہی استعمال کرتے ہیں: فرماتے ہیں:

اقول: و باللہ التوفیق حرج کی تین صورتیں ہیں۔

ایک: یہ کہ وہاں پانی پہنچانے میں مضرت ہو، جیسے آنکھ کے اندر۔

دوم: مشقت ہو جیسے عورت کی گندھی ہوئی چوٹی۔

سوم: بعدِ علم واطلاع کوئی ضرر و مشقت تو نہیں، مگر اس کی نگہ داشت اور اس کی دیکھ بھال میں دقت ہے مکھی، مچھر کی بیٹ یا الجھا ہوا، گرہ کھایا ہوا بال۔

قسم اول و دوم کی معانی تو ظاہر اور قسم سوم میں بعد اطلاع ازالہٗ مانع ضرور ہے۔ مثلاً جہاں مذکورہ صورتوں میں مہندی، سرمہ، آٹا، روشنائی، رنگ، بیٹ وغیرہ میں سے کوئی چیز جمی ہوئی دیکھ پائی تو اسے چھڑا لے کہ ازالہ میں تو کوئی حرج تھا ہی نہیں، تعاہد میں تھا، بعدِ اطلاع اس کی حاجت نہ رہی: "ومن المعلوم ان ما کان لضرورۃ تقدّر بقدرھا. ھذا ما ظھرلی والعلم بالحق عند ربی."(۱)

ان مثالوں میں عورت کو اپنی گندھی ہوئی چوٹی کھولنے میں جو حرج و مشقت ہے وہ صرف درجۂ حاجت میں ہے اور مکھی، مچھر کے بیٹ سے بچنا درجۂ ضرورت میں۔

اس تفصیل سے یہ امر روز روشن کی طرح عیاں ہو گیا کہ حرج کے مفہوم لغوی و مفہوم شرعی دونوں ہی حاجت و ضرورت کو عام ہیں اس لیے فقہا جہاں حرج کی وجہ سے آسانی کا حکم دیتے ہیں وہاں وہ کبھی درجہ ضرورت میں ہوتا ہے اور کبھی درجہ حاجت میں اور عنقریب دفع حرج کے مسائل سے بھی یہ حقیقت اجاگر ہو گی۔ انشاء اللہ الرحمٰن۔

(۱) فتاوی رضویہ، ص:۱۰۰، ج:۱، باب الغسل و فتاوی

حرج کے باعث تخفیف ہونے کے دلائل: ''حرج پایا جائے تو شریعت آسانی کے راستے کھول دیتی ہے'' کتاب وسنت میں اس کے کثیر شواہد ہیں ہم یہاں اختصار کے پیش نظر صرف چند شواہد نقل کرتے ہیں جن سے بہت واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ حرج باعث تخفیف ہے۔

(۱) کتاب اللہ کے شواہد: سورۂ توبہ میں قانون جہاد کی ایک دفعہ یوں بیان کی گئی ہے:

لَیْسَ عَلَی الضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَی الْمَرْضٰی وَلَا عَلَی الَّذِیْنَ لَا یَجِدُوْنَ مَا یُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ ط مَا عَلَی الْمُحْسِنِیْنَ مِنْ سَبِیْلٍ ط وَاللّٰہُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ o (۱)

ضعیفوں پر کچھ حرج نہیں اور نہ بیماروں پر اور نہ ان پر جنھیں خرچ کا مقدور نہ ہو جب کہ اللہ و رسول کے خیر خواہ رہیں نیکی والوں پر (مواخذہ کی) کوئی راہ نہیں اور اللہ بخشنے والا، مہربان ہے۔

اس آیت کریمہ میں عذروالوں کو جہاد میں شریک نہ ہونے کی اجازت دی گئی ہے اوران کے چند طبقے بیان کیے گئے ہیں۔ پہلا طبقہ ''ضُعفاء'' کا جن میں بوڑھے، بچے، عورتیں اور پیدائشی کمزور ونا کارہ لوگ شامل ہیں۔ دوسرا طبقہ ''بیماروں'' کا جس میں اندھے، لنگڑے، اپاہج بھی داخل ہیں۔ تیسرا طبقہ ''تنگ دستوں'' کا جو سامانِ جہاد کا انتظام نہ کرسکیں ان کے بارے میں یہاں یہ بتایا گیا کہ یہ لوگ جہاد میں شریک نہ ہوں تو ان پر کوئی گناہ نہیں، یہ رخصت بوجہ حرج ہے۔

(۲) سورۃ المائدۃ میں حرج اور اس کی تاثیر کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے، ارشاد ربانی ہے،

وَاِنْ کُنْتُمْ مَّرْضٰی اَوْ عَلٰی سَفَرٍ — اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے

---

(۱) قرآن مجید، ۹۱، التوبۃ ۹

اَوْجَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ	کوئی قضائے حاجت سے آیا یا تم نے
اَوْلٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً	عورتوں سے صحبت کی اور ان صورتوں
فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا	میں پانی نہ پایا تو مٹی سے تیمم کرو۔ تو
بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ مِّنْهُ ط	اپنے منہ اور ہاتھوں کا اس سے مسح کرو،
مَايُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ	اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر کچھ تنگی رکھے، ہاں
حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ	یہ چاہتا ہے کہ تمہیں خوب ستھرا کردے،
وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ	اور اپنی نعمت تم پر پوری کردے کہ کہیں تم
تَشْكُرُوْنَ٥.(۱)	احسان مانو۔

اس آیت کریمہ میں حرج کے باعث تخفیف ہونے کا عام اصول بیان کیا گیا ہے ساتھ ہی حرج کی کچھ صورتوں میں تخفیف احکام کا ایک نمونہ بھی پیش کیا گیا ہے۔

(۳) سورۃ الحج میں حج کے تعلق سے ایک جامع اصول کا اعلان یوں کیا گیا ہے:

وَجَاهِدُوْا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ ط	اور اللہ کی راہ میں جہاد کرو جیسا حق ہے جہاد
هُوَاجْتَبٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي	کرنے کا، اس نے تمہیں پسند کیا اور تم پر
الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ط مِلَّةَ اَبِيْكُمْ	دین میں کچھ تنگی نہ رکھی، تمہارے باپ
اِبْرٰهِيْمَ ط هُوَ سَمّٰكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ	ابراہیم کا دین، اللہ نے تمہارا نام مسلمان رکھا
لا مِنْ قَبْلُ وَفِيْ هٰذَا.(۲)	ہے اگلی کتابوں میں اور اس قرآن میں۔

اس آیت کریمہ میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے "حرج" کے تعلق سے ایک عام "ضابطہ تخفیف ورخصت" بیان فرمایا ہے جو بے شمار احکامِ رخصت کی بنیاد ہے اور اس کے عموم میں ضرورت، حاجت، عمومِ بلوی، مشقت، عذر سبھی پائے جاتے ہیں۔

(۴) نیز ارشاد ربانی ہے:

---

(۱) قرآن مجید، آیت: ٦، سورۃ المائدۃ: ٥۔

(۲) قرآن مجید، آیت: ٧٨، الحج: ٢٢۔

لَيْسَ عَلَى الْاَعْمٰى حَرَجٌ وَّلَا عَلَى	نہ اندھے پر تنگی اور نہ لنگڑے پر مضائقہ
الْاَعْرَجِ حَرَجٌ وَّلَا عَلَى الْمَرِيْضِ	اور نہ بیمار پر روک اور نہ تم میں کسی پر کہ
حَرَجٌ وَّلَا عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَنْ	کھاؤ اپنی اولاد کے گھر یا اپنے باپ
تَاْكُلُوْا مِنْۢ بُيُوْتِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ	کے گھر یا اپنی ماں کے گھر یا اپنے
اٰبَآئِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ اُمَّهٰتِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ	بھائیوں کے گھر یا اپنی بہنوں کے گھر یا
اِخْوَانِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ اَخَوٰتِكُمْ اَوْ	اپنے چچاؤں کے یہاں یا اپنی
بُيُوْتِ اَعْمَامِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ عَمّٰتِكُمْ	پھوپھیوں کے گھر یا اپنے ماموؤں کے
اَوْ بُيُوْتِ اَخْوَالِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ	یہاں یا اپنی خالاؤں کے گھر، یا جہاں
خٰلٰتِكُمْ اَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَّفَاتِحَهٗٓ	کی کنجیاں تمہارے قبضہ میں ہیں یا اپنے
اَوْ صَدِيْقِكُمْ ؕ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ	دوست کے یہاں، تم پر کوئی الزام نہیں
اَنْ تَاْكُلُوْا جَمِيْعًا اَوْ اَشْتَاتًا ؕ فَاِذَا	کہ مل کر کھاؤ یا الگ الگ پھر جب کسی
دَخَلْتُمْ بُيُوْتًا فَسَلِّمُوْا عَلٰٓى	گھر میں جاؤ تو اپنوں کو سلام کرو ملتے
اَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ	وقت کی اچھی دعا اللہ کے پاس سے
مُبٰرَكَةً طَيِّبَةً ؕ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ	مبارک، پاکیزہ۔ اللہ یوں ہی بیان
الْاٰيٰتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ ؕ (۱)	فرماتا ہے تم سے آیتیں کہ تمھیں سمجھ ہو۔

اس آیت کریمہ میں تفصیل کے ساتھ حرج کی نفی فرما کر یہ رہنمائی کی گئی ہے کہ ان سب لوگوں کے گھر کھانا جائز ہے خواہ وہ موجود ہوں یا نہ ہوں جب کہ یہ معلوم ہو کہ وہ اس سے راضی ہیں جیسا کہ مدارک شریف اور جلالین شریف میں اس کی صراحت ہے۔ اور اگر یہ اجازت نہ ہوتی تو لوگ حرج و مشقت سے نہ بچ سکتے۔

(۵) سورۃ الاحزاب میں ایک سہل قانون نافذ فرما کر حرج کی نفی کی گئی ہے، ارشاد ربانی ہے:

---

(۱) قرآن مجید، آیت ۶۱، النور: ۲۴

وَإِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِيْٓ أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللّٰهَ وَتُخْفِيْ فِيْ نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِيْهِ وَتَخْشَى النَّاسَ ج وَاللّٰهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ ط فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْٓ أَزْوَاجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ط وَكَانَ أَمْرُ اللّٰهِ مَفْعُوْلًا ۝ (۱)

اے میرے محبوب! یاد کرو جب تم فرماتے تھے اس سے جسے اللہ نے نعمت دی اور تم نے اسے نعمت دی کہ اپنی بی بی اپنے پاس رہنے دے اور اللہ سے ڈر اور تم اپنے دل میں رکھتے تھے وہ جسے اللہ کو ظاہر کرنا منظور تھا اور تمھیں لوگوں کے طعنے کا اندیشہ تھا اور اللہ زیادہ سزاوار ہے کہ اس کا خوف رکھو پھر جب زید کی غرض اس سے نکل گئی تو ہم نے وہ تمہارے نکاح میں دے دی کہ مسلمانوں پر کچھ حرج نہ رہے ان کے لے پالکوں کی بیبیوں میں جب ان سے ان کا کام ختم ہو جائے اور اللہ کا حکم ہو کر رہتا ہے۔

اس آیت کریمہ میں ایک معاشرتی مسئلے پر روشنی ڈالی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ اگر کسی کا متبنیٰ (لے پالک) اپنی بیوی کو طلاق دے دے پھر اس کی عدت گزر جائے تو یہ اس سے نکاح کر سکتا ہے، کیوں کہ حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے متبنیٰ تھے، ان کا نکاح حضرت زینب سے ہوا تھا انھوں نے حضرت زینب کو طلاق دے دی جب ان کی عدت گزر گئی تو حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اپنے شرف زوجیت سے نوازا۔ قرآن حکیم کی اس آیت کریمہ میں اسی واقعہ کی منظر کشی کی گئی ہے اور ساتھ ہی اس کی حکمت "نفی حرج" بتائی گئی ہے۔

ان آیات سے یہ امر بہت واضح ہو کر سامنے آجاتا ہے کہ اسلام نے بندوں سے حرج و مشقت کو دفع فرمایا ہے اور اپنے احکام میں ان کے لیے گنجائش رکھی ہے کہ کہیں حرج واقع ہوا تو ان کے لیے آسانی کے راستے کھول دیے ہیں۔

---

(۱) قرآن مجید، آیت:۳۷، الاحزاب:۳۳۔

احادیث رسول اللہ کے شواہد: احادیث نبویہ میں بھی اس کے کثیر شواہد پائے جاتے ہیں، ہم بطور نمونہ یہاں دو شواہد ذکر کرتے ہیں:

(۶) عن عبد الله بن الحارث عن عبد الله بن عباس، أنه قال لِمُؤَذِّنِه في يوم مَطِيرٍ: اذا قلتَ اَشْهَدُ اَنْ لاَ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰه، اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ: فلا تقُل: "حَيَّ عَلَى الصَّلٰوة" قُلْ: "صَلُّوْا فِيْ بُيُوْتِكُمْ" قال: فَكَانَّ النَّاسَ اسْتَنْكَرُوْا ذٰلِكَ، فقال: اتعجبونَ مِنْ ذَا؟ قد فَعَلَ ذَا مَنْ هو خيرٌ مِنِّي اِنَّ الْجُمُعَة عَزْمَةٌ وانِّي كرهتُ ان اُحرِجَكُمْ فتمشوا في الطِّيْنِ والدَّحضِ.(۱)

حضرت عبد اللہ بن حارث کا بیان ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بارش والے دن اپنے موذن سے فرمایا کہ: اَشْهَدُ اَنْ لاَ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰه، اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰه کے بعد "حَيَّ عَلَى الصَّلٰوة، (نماز کے لیے آؤ) نہ کہنا بلکہ یہ کہنا "صَلُّوْا فِيْ بُيُوْتِكُمْ" "اپنے اپنے گھروں میں نماز پڑھ لو" لوگوں کو یہ بات عجیب سے محسوس ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ تمھیں اس پر تعجب ہے یہ تو مجھ سے بہتر شخصیت (رسول گرامی وقار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کا ارشاد ہے بے شک جماعت واجب ہے لیکن مجھے یہ نا گوار ہوا کہ تم لوگوں کو حرج میں ڈالوں اور تم لوگ کیچڑ اور پھسلن میں چل کر مسجد آؤ۔

جماعت مسجد کی حاضری واجب ہے لیکن کیچڑ میں چل کر مسجد آنا باعثِ حرج و مشقت ہے اس لیے شریعت نے یہاں گھروں میں نماز پڑھ لینے کی اجازت دے دی اور لوگوں کو حرج و مشقت میں مبتلا ہونے سے بچا لیا۔

یہاں حرج درجہ حاجت میں ہے۔

---

(۱) صحیح مسلم شریف، ص: ۲۴۴، ج ۱، باب الصلوٰۃ فی الرحال فی المطر، مجلس البرکات۔

(۷) قال عروةُ سَألتُ عائشةَ فقلتُ لَهَا: أرأيتِ قولَ اللّٰه تعالىٰ "إنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا" فَوَ اللّٰهِ ما على اَحَدٍ جُناحٌ اَنْ لَّا يَطَّوَّفَ بِالصَّفَا وَالمَرْوَة قالت: بئسما قلتَ يا ابن اخي، انّ هذِهٖ لو كانت كما اَوَّلْتَهَا عليه كانت "لَا جُنَاحَ عَلَيه اَنْ لَّا يَطَّوَّفَ بِهِمَا" ولٰكنّها نزلت في الانصار، كانوا قبل ان يُّسلِمُوْا يُهِلُّوْنَ لِمَنَاةَ الطَّاغِيَة الَّتي كانوا يعبدونَهَا عند المُشَلَّل فكان مَن اَهَلَّ يَتَحَرَّجُ اَن يَطُوْفَ بالصَّفا والمَرْوَة، فلمّا اَسْلَمُوْا سَاَلُوا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عليه وَسَلَّم عَنْ ذٰلكَ قالوا يا رسول اللّٰه: انا كُنَّا نتحرَّجُ اَنْ نَطُوْفَ بالصَّفَا والمَرْوَةِ فانزلَ

حضرت عروہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے پوچھا کہ آپ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے بارے میں کیا فرماتی ہیں "بیشک صفا اور مروہ اللہ کی نشانیوں سے ہیں تو جو بیت اللہ (کعبہ شریف) کا حج یا عمرہ کرے اس پر دونوں کا طواف (سعی) کرنے میں کوئی حرج نہیں" تو خدا کی قسم کیا ایسا ہی ہے کہ صفا و مروہ کے درمیان سعی نہ کرنے پر کوئی گناہ نہیں؟ ام المومنین نے فرمایا: اے بھتیجے تو نے غلط بات کہی، اگر اس آیت کا معنی وہ ہوتا جو تم نے بیان کیا ہے تو آیت یوں ہوتی کہ: "صفا و مروہ کا طواف (سعی) نہ کرنے میں کوئی حرج و گناہ نہیں" یہ آیت انصار کے بارے میں نازل ہوئی، یہ لوگ اسلام لانے سے پہلے (اپنے مشہور بت) مناۃ طاغیہ کے پاس احرام باندھتے جس کی وہ پوجا کرتے تھے وہ مُشَلَّل کے پاس تھا اور جو لوگ یہاں سے احرام باندھ لیتے وہ صفا و مروہ کی سعی کرنے میں حرج محسوس کرتے تھے پھر جب یہ لوگ مشرف بہ اسلام ہوئے تو انھوں نے اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا، عرض کیا: یا رسول اللہ ہم لوگ صفا و مروہ کی سعی کرنا حرج سمجھتے

اللّٰہ "اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَۃَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰہِ" الآیۃ قالتْ عائشۃُ: قد سَنَّ رَسُوْلُ اللّٰہِ صلّی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم الطّوافَ بَیْنھما فَلَیْسَ لِاَحدٍ اَن یَّترُكَ الطّوافَ بَیْنَھُمَا. (۱)	تھے۔ تو اللہ عزوجل نے اپنا یہ کلام نازل فرمایا: "بیشک صفا و مروہ اللہ کی نشانیوں سے ہیں۔ پوری آیت۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دونوں کے درمیان سعی کو اپنی سنت واجبہ بنادیا تو اب کسی کو بھی یہ سعی چھوڑنا جائز نہیں۔

اس حدیث پاک سے یہ معلوم ہوا کہ کچھ لوگ صفا و مروہ کے درمیان سعی کو حرج و گناہ سمجھتے تھے تو اللہ عزوجل نے اپنے ارشاد اور سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنی سنت کریمہ کے ذریعہ یہ واضح فرمادیا کہ یہ کوئی حرج یا گناہ کی بات نہیں، صفا و مروہ شعائر اللہ سے ہیں ان کی سعی نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے۔ یہاں فی الواقع کوئی حرج نہ تھا لیکن ایک طبقۂ ناس نے حرج سمجھا تو اسے بھی اللہ تعالیٰ نے دور فرمادیا تو جہاں واقع میں حرج ہو وہ ضرور باعثِ تخفیف ہے۔

حرج کا اثر و دائرۂ اثر: جب یہ امر واضح ہوگیا کہ حرج کے عموم میں حاجت اور ضرورت دونوں شامل ہیں تو یہیں سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ جن جن امور اور ابواب میں ضرورت و حاجت دخیل و مؤثر ہیں ان تمام امور و ابواب میں حرج بھی مؤثر ہے جیسا کہ درج بالا مثالوں سے بھی یہ امر واضح ہے۔

اور جیسے حاجت و ضرورت اجتہادی مسائل اور منصوص و اجماعی مسائل میں تخفیف و تغییر احکام کے باعث ہیں ویسے ہی حرج بھی ان تمام مسائل میں تخفیف و تغییر احکام کا

---

(۱) صحیح بخاری شریف، ص:۲۲۲، ج:۱، باب وجوب الصفا والمروۃ و ص:۶٤٦، ج:۱، کتاب التفسیر و صحیح مسلم شریف، ص:٤١٤، ج:۱، و سنن ابی داؤد، ص:۲٦۱، م باب امر الصفا والمروۃ و سنن النسائی، ص:۳۲، ج:۲، باب ذکر الصفا والمروۃ۔

باعث ہوگا۔

فقہی مسائل میں تاثیر حرج کے نمونے: اب ہم کچھ فقہی مسائل پیش کرتے ہیں جن سے یہ عیاں ہوگا کہ شریعت نے حرج و مشقت کی وجہ سے اپنے احکام میں کس قدر رخصتیں اور سہولتیں عطا فرمائی ہیں ہم اپنی سہولت کے لیے اس مقام پر صرف فتاویٰ رضویہ کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جس میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے حرج کی وجہ سے رخصت ملنے کے سلسلے میں اکیس مسائل شمار فرمائے ہیں ان میں سے اکثر کا تعلق حاجت سے ہے اور چند کا ضرورت سے، وہ اقتباس یہ ہے۔

بالجملہ تمام ظاہر بدن، ہر ذرہ، ہر رونگٹے پر سر سے پاؤں تک پانی بہانا فرض ہے ورنہ غسل نہ ہوگا مگر مواضع حرج معاف ھیں۔ مثلاً:

(۱) آنکھوں کے ڈھیلے۔ (۲) عورت کے گندھے ہوئے بال۔ (۳) ناک، کان کے زیوروں کے وہ سوراخ جو بند ہو گئے۔ (۴) نامختون کا حشفہ جب کہ کھال چڑھانے میں تکلیف ہو۔ (۵) اس حالت میں اس کھال کی اندرونی سطح جہاں تک پانی بے کھولے نہ پہنچے اور کھولنے میں مشقت ہو۔ (۶) مکھی مچھر کی بیٹ جو بدن پر ہو اس کے نیچے۔ (۷) عورت کے ہاتھ پاؤں میں کہیں مہندی کا جرم لگا رہ گیا ہو۔ (۸) دانتوں کا جما ہوا چونا۔ (۹) مسّی کی ریخیں۔ (۱۰) بدن کا میل۔ (۱۱) ناخنوں میں بھری ہوئی یا بدن پر لگی ہوئی مٹی۔ (۱۲) جو بال خود گرہ کھا کر رہ گیا ہو اگرچہ مرد کا۔ (۱۳) پلک یا کوے میں سرمہ کا جرم (۱۴) کاتب کے انگوٹھے میں روشنائی۔

ان دونوں کا ذکر رسالہ "الجود الحلو" میں گزرا۔

(۱۵) رنگریز کے ناخن پر رنگ کا جرم۔ (۱۶) نان بائی یا پکانے والی عورت کے ناخن میں آٹا علی خلاف فیہ. (۱۷) کھانے کے ریزے کہ دانت کی جڑ یا جوف میں رہ گئے۔ کما مرّ انفا عن الخلاصۃ۔

اقول یونہی پان کے ریزے، نہ چھالیا کے دانے کہ سخت ہیں

اقول: وَبِتعليل المسألة بِالحَرَجِ لِعُمُومِ البَلْوىٰ يندفع مامرّ مِن الإيراد.	یعنی جب حکم کی علت یہ قرار پائی کہ عموم بلویٰ کی وجہ سے حرج واقع ہوتا ہے تو گزشتہ ایراد ختم ہو گیا۔

(۱۸) اقول: ہلتا ہوا دانت اگر تار سے جکڑا ہے معافی ہونی چاہیے اگر پانی تار کے نیچے نہ بہے کہ بار بار کھولنا ضرر دے گا، نہ اس سے ہر وقت بندش ہو سکے گی۔

(۱۹) یوں ہی اگر اکھڑا ہوا دانت کسی مسالے مثلاً برادۂ آہن و مقناطیس وغیرہ سے جمایا گیا ہے جمے ہوئے چونے کے مثل اس کی بھی معافی چاہیے:

اقول: لِاَنَّهٗ ارْتفاقٌ مباحٌ وفی الازالة حَرَجٌ اھ.	کہ یہ مباح منفعت کا حاصل کرتا ہے اور ازالہ میں حرج ہے۔

درمختار میں ہے:

لَا يشدُّ سِنَّهُ المتحرِكَ بِذَهَبٍ بَل بِفِضَّةٍ اھ.	وہ اپنا ہلتا ہوا دانت سونے سے نہ باندھے، بلکہ چاندی سے باندھے۔

رد المحتار میں ہے:

قال الكرخي سقطت ثنيةُ رجلٍ فانّ ابا حنيفة يكره ان يُعيدَها ويقول: هی كسِنِّ ميتةٍ ولكِنْ ياخذ سِنَّ شاةٍ ذكيةٍ يشدُّ مكانها وخالفه ابويوسف فقال: لاباس به اھ اتقانی.	امام کرخی نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کا دانت گر گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے کہ اس کو وہ شخص دوبارہ لگا لے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ مردہ دانت کی طرح ہے ہاں یہ چیز جائز ہے کہ وہ شخص کسی مذبوح بکری کا دانت لے کر لگوا لے اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اس میں کچھ حرج نہیں اھ (اتقانی)
زاد فی التاتر خانية: قال بشرٌ قال ابويوسف سالت ابا	تاتار خانیہ میں اتنا اضافہ کیا کہ بشر نے کہا کہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ

حنیفة عن ذٰلك فی مجلسٍ اٰخر فلم یَرَ بِاِعادتِها باسًا اھ.	رحمہم اللہ تعالٰی سے اس کی بابت ایک دوسری مجلس میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کے ٹوٹے ہوئے دانت کو واپس لگا لینے میں حرج نہیں۔
اقول: مَبنی القولِ الاوّلِ انّ السِّنَّ عصبٌ فَیَحُلُّ الموت والصحیحُ أنّهٗ عظم فلا ینجس ولو من میتة وقد نصّ فی البدائع والکافی والبحر والدُّرِّ وغیرها: اَنّ سِنّ الانسان طاهرةٌ علی ظاهر المذهب وهو الصّحیح وانّ ما فی الذخیرة وغیرها مِن "أنها نجسة" ضعیفٌ اھ فارتفع الاشکال کیف لا، وقد رجع عنه الامام.	دراصل پہلے قول کی بنیاد یہ امر ہے کہ دانت ایک پٹھا ہے جس میں موت حلول کرتی ہے اور صحیح یہ ہے کہ وہ ہڈی ہے تو ناپاک نہ ہوگا خواہ مُردار کا ہی کیوں نہ ہو۔ اور بدائع، کافی، بحر، اور دُرر وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ انسان کا دانت ظاہر مذہب پر پاک ہے اور یہی صحیح ہے اور ذخیرہ وغیرہ میں جو اس کو نجس کہا ہے وہ ضعیف ہے۔ اب اشکال مرتفع ہو گیا خاص طور پر اس صورت میں کہ امام اعظم نے اس سے رجوع کر لیا۔

ہاں! اگر کمانی چڑھی ہو جس کے اتارنے چڑھانے میں حرج نہیں اور پانی بہنے کو روکے گی تو اتارنا لازم ہے۔

(۲۰) پٹی کہ زخم پر ہو اور کھولنے میں ضرر یا حرج ہے۔

(۲۱) ہر وہ جگہ کہ کسی درد یا مرض کے سبب اس پر پانی بہنے سے ضرر ہوگا۔

"والمسائلُ مشهورةٌ وفی فتاوٰینا مذکورة."

غرض مدار حرج پر ہے اور حرج بنص قرآن مدفوع۔ اور یہ امت دنیا و آخرت میں مرحومہ والحمد للہ رب العالمین

درمختار میں ہے:

لا يجب غسل مافيه حرج كعين وان اكتحل بكحل نجس وثقب انضم وداخل قلفة وشعر المرأة المضفور ولا يمنع الطهارة خرءُ ذباب و بر غوث لم يصل الماء تحته (لان الاحتراز عنه غير ممكن حيلة) و حناء ولو جرمه، به يفتى ووسخ وتراب وطين ولو في ظفر مطلقًا قرويًا أومدنياً في الاصح وما على ظفر صبَّاغ اه ملخصًا.

جس عضو کے دھونے میں حرج ہو اسے دھونا واجب نہیں جیسے آنکھ، اگرچہ آنکھ میں ناپاک سرمہ لگالیا ہو، اور وہ سوراخ جو مل گیا ہو، اور قلفہ کا اندرونی حصہ اور عورت کے گندھے ہوئے بال، مکھی یا مچھر کی بیٹ کے نیچے پانی نہ پہنچے تو وہ طہارت سے مانع نہیں۔ (کیوں کہ اس سے بچنا ممکن نہیں) اور مہندی کا دھونا بھی واجب نہیں گو کہ وہ دَل دار ہو، اسی پر فتویٰ ہے اسی طرح میل، مٹی اور کیچڑ گو ناخن کے اندر ہی ہو، کا دھونا بھی ضروری نہیں خواہ آدمی دیہاتی ہو یا شہری اصح یہی ہے۔ یہی حکم رنگریز کے ناخنوں پر لگے ہوئے رنگ کا بھی ہے۔

رد المحتار میں ہے:

يُؤخَذُ من مسالة الضفيرة: أنّه لا يجب غَسْلُ عَقَدِ الشعر المنعقد بنفسه لأنّ الاحتراز عنه غير ممكن ولو من شعر الرجل ولم ارمن نبّهَ عليه من علمائنا. تامل.

عورت کے جوڑے سے ان بالوں کا حال بھی معلوم ہوا جو از خود پیچیدہ ہو گئے ہوں کیوں کہ ان سے بچنا ممکن نہیں خواہ یہ مرد ہی کے بال کیوں نہ ہوں، مجھے اپنے علما میں سے کسی کی تصریح اس کے بارے میں نہیں ملی ہے، آپ بھی غور فرمالیں۔

اسی میں ہے:

في النهر: لوفي أظفاره عجين فالفتوى أنّه مغتفر اه.(١)

نہر میں ہے کہ اگر کسی کے ناخنوں میں آٹا لگا ہوا ہو تو فتویٰ یہ ہے کہ وہ معاف ہے۔

---

(١) فتاوی رضویہ، ص: ۹۹—۱۰۰، ج: ۱، باب الغسل

نیز اسی میں ایک دوسرے مقام پر اس طرح ہے:

''جس چیز کی آدمی کو عموماً یا خصوصاً ضرورت پڑتی رہتی ہے اور اس کے ملاحظہ و احتیاط میں حرج ہے، اس کا ناخنوں کے اندر یا اوپر یا کہیں اور لگا رہ جانا اگرچہ جرم دار ہو (دَل دَار ہو) اگرچہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچ سکے، جیسے پکانے، گوندھنے والوں کے لیے آٹا، رنگ ریز کے لیے رنگ کا جرم عورات کے لیے مہندی کا جرم، کاتب کے لیے روشنائی، مزدور کے لیے گارا مٹی، عام لوگوں کے لیے کوئے یا پلک میں سرمہ کا جرم، بدن کا میل، مٹی، غبار، مکھی، مچھر کی بیٹ وغیرہا کہ ان کا رہ جانا فرض اعتقادی کی ادا کو مانع نہیں۔''(۱)

نیز اسی میں ہے:

تحقیق یہ ہے کہ مدار کار ضرورت و حرج عام یا خاص پر ہے، اگر حرج نہیں طہارت نہ ہوگی، اگرچہ پانی سرایت کرے کہ مجرد تری پہنچنا کافی نہیں، بہنا شرط ہے اور وہ قطعاً گارے وغیرہ جرم دار چیزوں میں بھی نہ ہوگا، جب تک ان کا جرم نہ زائل ہو تو نرمی و سختی کا فرق بے کار ہے اور حرج و ضرورت ہو اور طہارت کر لی اور ایسی چیز لگی رہ گئی اور نماز پڑھ لی تو معافی ہے، اگرچہ سخت و مانع نفوذ ہو آخر مکھی مچھر کی بیٹ پر خود در مختار میں لم یصل الماء تحته (اس کے نیچے پانی نہ پہنچا ہو) فرما کر حکم دیا کہ ''لا یمنع الطهارة'' (طہارت سے مانع نہیں ہے) اور مہندی کے جرم کو بھی مانع نہ مانا اور فرمایا یه یفتی (اسی پر فتویٰ ہے) حالاں کہ ان کا جرم خصوصاً بعد خشکی یقیناً نفوذِ آب کو مانع ہے۔

ولهذا رد المحتار میں فرمایا:

(قوله: به یفتی) صرح به فی المنية عن الذخيرة فی مسألة ...

اسی پر فتویٰ ہے (در مختار) منیہ میں ذخیرہ کے حوالے سے مہندی، مٹی اور میل والے مسئلہ ...

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۶۱۲–۶۱۰، ج: ۱، رسالہ: الجود الحلو فی ارکان الوضو

الحنّاء والطين والدرن مُعَلِّلا بالضرورة. (۱) میں ضرورت شرعیہ کی بنا پر یہی صراحت فرمائی۔

یہ ہے حرج کی تاثیر کا ایک ہلکا نمونہ، ورنہ اس طرح کے کثیر فقہی مسائل کتب فقہ کے ذخائر میں پائے جاتے ہیں جن سے حرج کے اثر و دائرۂ اثر کا احساس نمایاں طور پر ہوتا ہے۔

بسا اوقات وہ مسائل جو عرف و تعامل پر مبنی ہوتے ہیں، ان میں خلاف عادت کا ارتکاب حرج و تنگی کا باعث ہوتا ہے تو ایسے مسائل بھی حرج کے افراد سے ہوں گے، فقہا فرماتے ہیں: وفی النزع عن العادة حرج عادت چھڑانے میں حرج ہے، بلکہ ایسے مسائل فی الواقع حاجت یا ضرورت کا ہی درجہ رکھتے ہیں کہ عرف و تعامل کی تاثیر میں حرج نہ رکن ہے، نہ شرط۔

ضروری آگاہی: اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے اسباب تخفیف و تغییر میں ضرورت کے مقابل حرج کا ذکر فرمایا ہے، اس لیے خاص اس محل میں حرج کا لفظ ضرورت کو عام نہیں بلکہ حاجت و عموم بلوی کے معنی میں ہے۔

اور حاجت و عموم بلویٰ کی جگہ حرج کا لفظ اس لیے اختیار فرمایا کہ اس سے واضح طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس سبب کی اصل کتاب اللہ کی آیۂ کریمہ: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ." ہے۔

(۱) فتاوی رضویہ، ص: ۲۰، ج: ۱، رسالہ: الجود الحلو فی ارکان الوضو

دوسرا باب

حاجت

حاجت کی لغوی تشریح: حاجت کا معنی ہے ضرورت، حاجت- اس کی جمع حَاج، حِوَج و حَاجَات ہے۔ یہ عربی زبان کے لفظ حَوْج سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے اِفتِقار یعنی فقیر ہونا محتاج ہونا۔

حاجت اس چیز کو بھی کہتے ہیں جس کا انسان محتاج ہو قرآن حکیم کی آیہ کریمہ: "وَلَا يَجِدُوْنَ فِيْ صُدُوْرِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا اُوْتُوْا." (۱) میں حاجت کا لفظ "محتاج اِلَیہ" کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ تفسیر کشاف میں ہے:

وَالْمُحْتَاجُ اِلَيْهِ يُسَمّٰى حَاجَةً، يُقَالُ: خُذْ مِنْهُ حَاجَتَكَ، و أَعْطَاهُ مِن مَالِهِ حَاجَتَهُ. (۲)	آدمی جس چیز کا محتاج ہو اسے حاجت کہا جاتا ہے، کہتے ہیں: خُذْ مِنْهُ حَاجَتَكَ اس سے اپنی حاجت کی چیز لے لو۔ أَعْطَاهُ مِن مَالِهِ حَاجَتَهُ اس نے اپنے مال سے اسے حاجت کی چیز عطا کی۔

ایسا ہی تفسیر مدارک التنزیل میں بھی ہے۔ (۳)

رہائشی مکان، سواری کے جانور، گھر کے سامان، پہننے کے کپڑے وغیرہ کو فقہا نے حوائج اصلیہ سے اس معنی کے لحاظ سے بھی شمار کیا ہے۔

المعجم الوسیط میں ہے:

حَاجَ ـُ حَوْجًا افتقر.	محتاج ہوا، فقیر ہوا۔
الحائج: المفتقر	محتاج۔
الحوج: الافتقار.	احتیاج۔
الحاجة: ما يفتقرُ اليه الانسانُ ويطلبُهُ	انسان جس کا حاجت مند طلب گار ہو۔

---

(۱) قرآن شریف، ۹، الحشر: ۹۔ (۲) الکشاف عن حقائق التنزیل، ص: ۸۴، ج: ٤

(۳) تفسیر مدارک التنزیل ۲٤١، ج: ٤

المنجد میں ہے:

الحاجة: ج: حَاج و حِوَج و حَاجَات: ما يحتاج اليه:

حاجت: جمع "حاج و حِوَج و حاجات": وہ چیز جس کی آدمی کو ضرورت ہو۔

عربی لغات کے لحاظ سے حاجت کا معنی "ضرورت" اور ضرورت کا معنی "حاجت" ہے مگر ضرورت کا اطلاق حاجت پر بھی ہوتا ہے اور حاجت شدیدہ پر بھی۔

المعجم الوسیط میں ہے:

الضرورة: الحاجة. والشدة لا مدفع لها.

ضرورت: حاجت. اور شدت جس کو ٹالا نہ جا سکے۔

المنجد میں ہے:

الضرورة: الحاجة الضَّروريّ: ما تدعو الحاجة اليه دعاءً قويًّا ما سُلِبَ فيه الاختيار للفعل والتّرك.(۱)

ضرورت: حاجت۔ ضروری: جس کی شدید حاجت ہو، جس میں کرنے نہ کرنے کا اختیار سلب ہو جائے۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ لغوی معنی کے لحاظ سے ضرورت حاجت کو بھی کہتے ہیں اور اس "حاجت شدیدہ" کو بھی جس کے کرنے نہ کرنے کا اختیار باقی نہ رہے۔

شریعت میں اسی دوسرے معنی کا اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ ضرورت کی فقہی تعریف و تشریح سے عیاں ہو چکا ہے اور حاجت میں کرنے نہ کرنے کا اختیار باقی رہتا ہے۔ اس میں صرف افتقار اور ضرر و مشقت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ کتاب و سنت میں حاجت اور اس کے مترادفات کے اطلاقات سے اس کی شہادت فراہم ہوتی ہے ہم ان اطلاقات کی مثالیں آنے والے عناوین "حاجت کی اصل" اور "حاجت کے باعث تخفیف ہونے کے شواہد" میں ان شاء اللہ تعالیٰ پیش کریں گے۔

---

(۱) المنجد، ص: ٤٤٧

حاجت کی اصل کتاب اللہ سے

کتاب اللہ میں "حاجت کی اصل" یہ آیات ہیں:

(۱)......ارشاد باری ہے:

وَلَمَّا دَخَلُوْا مِنْ حَيْثُ اَمَرَهُمْ اَبُوْهُمْ ط مَا كَانَ يُغْنِيْ عَنْهُمْ مِّنَ اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا حَاجَةً فِيْ نَفْسِ يَعْقُوْبَ قَضٰهَا ؕ وَاِنَّهٗ لَذُوْ عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنٰهُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ. (۱)

اور جب وہ داخل ہوئے جہاں سے ان کے باپ نے حکم دیا تھا وہ کچھ انھیں اللہ سے بچا نہ سکتا، ہاں یعقوب کی ایک دلی حاجت تھی جو اس نے پوری کرلی اور بیشک وہ صاحب علم ہے ہمارے سکھائے سے مگر اکثر لوگ نہیں جانتے۔

حافظ ابن کثیر دمشقی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ حاجت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

قالوا: هي دَفعُ إصابة العين لهم. (۲)

یہ نظر لگنے سے ان کی حفاظت ہے۔

حضرت یعقوب علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے صاحب زادگان کو مصر کے لیے رخصت کرتے وقت فرمایا تھا "اے میرے بیٹو (مصر میں) ایک دروازے سے نہ داخل ہونا اور جدا جدا دروازوں سے جانا۔" (کنز الایمان)

خزائن العرفان میں ہے:

"تاکہ نظر بد سے محفوظ رہو۔ بخاری و مسلم کی حدیث میں ہے کہ نظر حق ہے۔ پہلی مرتبہ حضرت یعقوب علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ نہیں فرمایا تھا اس لیے کہ اس وقت تک کوئی یہ نہ جانتا تھا کہ یہ سب بھائی اور ایک باپ کی اولاد ہیں لیکن اب چوں کہ

---

(۱) قرآن شریف، سورہ یوسف، ۱۲، آیت ۶۸۔

(۲) تفسیر ابن کثیر، ص ۷۴۹، ج ۲۔

جان چکے تھے اس لیے نظر ہو جانے کا احتمال تھا اس واسطے آپ نے علیحدہ علیحدہ ہو کر داخل ہونے کا حکم دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ آفتوں اور مصیبتوں سے دفع کی تدبیر اور مناسب احتیاطیں انبیاء کا طریقہ ہیں۔"(۱)

"نظر لگنا" حرج و ضرر و مشقت کا سبب ہے مگر اس کی وجہ سے جان نہیں جاتی، نہ کوئی عضو تباہ ہوتا ہے اور نہ اس کی وجہ سے بندہ کسی ممنوع کے ارتکاب کے لیے مجبور و مضطر ہوتا ہے۔

(۴).....سورۂ مومن میں چوپایوں کے فوائد کے بیان میں ہے:

وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَ عَلَيْهَا وَ عَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ. (۲)	اور تمہارے لیے ان میں کتنے ہی فائدے ہیں اور اس لیے کہ تم ان کی پیٹھ پر اپنی حاجت کو پہنچو جو تمہارے دلوں میں ہے اور ان پر اور کشتیوں پر سوار ہوتے ہو۔

اس آیت کریمہ میں "حاجت" سے مراد ہے:

حَملُ الاَثقال اِلَى البلاد. (۳)	وزنی سامان چوپایوں کی پیٹھ پر لاد کر دوسرے شہروں کو لے جانا۔

ظاہر ہے کہ بوجھ لادنے کے چوپائے بھی انسان کی حاجت ہیں اور ان پر بھاری بوجھ لاد کر دوسرے شہروں کو لے جانا بھی ان کی حاجت ہے لیکن اگر یہ چوپائے نہ ہوں تو انسان غیر اختیاری طور پر ممنوعات کے ارتکاب کے لیے مجبور نہ ہوگا، ہاں حرج و ضرر و مشقت میں ضرور مبتلا ہوگا۔

صاحب کشاف نے "حَاجَةً" کی یہ تفسیر کی:

---

(۱) خزائن العرفان۔ تفسیری حاشیہ کنز الایمان

(۲) قرآن شریف، المومن: ۴۰ آیت: ۸۰۔

(۳) جلالین شریف، ص: ۳۹۶۔ مجلس البرکات۔

وفی بلوغ الحاجة الهجرةُ من بلد الیٰ بلد لإقامةِ دین او طلبِ علمٍ وهذه أغراض دينية إمّا واجبة أو مندوبٌ اليها. (۱)	اقامتِ دین یا طلب علم کے لیے ایک شہر سے دوسرے شہر کو کوچ کرنا بھی "حاجت کو پہنچنا" ہے اور یہ دینی اغراض ومقاصد ہیں جو واجب یا مندوب ہیں۔

واضح ہو کہ حاجت شرعیہ واجب کے درجے میں ہوتی ہے اور ضرورت فرضِ قطعی کے درجے میں تو جو مقاصد دینیہ واجب یا سنت مؤکدہ ہوں گے وہ سب حاجت کے عموم میں شامل ہوں گے۔

(۳).....قرآن حکیم میں مدح انصار میں فرمایا گیا:

وَيُؤْثِرُوْنَ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ. (۲)	اور یہ لوگ اپنی جانوں پر ان (مہاجرین) کو ترجیح دیتے ہیں اگر چہ انھیں حاجت ہو۔

تفسیر جلالین شریف، ص:۴۵۵، اور تفسیر ابن کثیر ص:۵۲۸، ج:۴ میں "خصاصة" کی تفسیر "حاجة" سے اور تفسیر مدارك التنزيل ص:۲۴۱، ج:۴ میں "فقر" سے کی گئی ہے۔

خزائن العرفان میں ہے:

حدیث شریف میں ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک بھوکا شخص آیا حضور نے ازواج مطہرات کے حجروں پر معلوم کرایا کہ کیا کھانے کی کوئی چیز ہے؟ معلوم ہوا کسی بی بی صاحبہ کے یہاں کچھ بھی نہیں ہے تب حضور نے اصحاب سے فرمایا جو اس شخص کو مہمان بنائے اللہ تعالیٰ اس پر رحمت فرمائے۔ حضرت ابوطلحہ انصاری کھڑے ہو گئے اور حضور سے اجازت لے کر مہمان کو اپنے گھر لے گئے گھر جا کر بی بی سے دریافت کیا کچھ ہے انھوں نے کہا کچھ نہیں صرف بچوں کے لیے تھوڑا

(۱) الكشاف عن حقائق التنزيل، ص:۴۳۸، ج:۳.

(۲) قرآن شریف، ۹، الحشر: ۵۹.

سا کھانا رکھا ہے حضرت ابوطلحہ نے فرمایا بچوں کو بہلا کر سلادو اور جب مہمان کھانے بیٹھے تو چراغ درست کرنے اٹھو اور چراغ کو بجھا دو تا کہ وہ اچھی طرح کھالے یہ اس لیے تجویز کی کہ مہمان یہ نہ جان سکے کہ اہل خانہ اس کے ساتھ نہیں کھا رہے ہیں۔ کیوں کہ اس کو یہ معلوم ہوگا تو وہ اصرار کرے گا اور کھانا کم ہے بھوکا رہ جائے گا اس طرح مہمان کو کھلایا اور آپ ان صاحبوں نے بھوکے رات گزاری جب صبح ہوئی اور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو حضور اقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا رات فلاں فلاں لوگوں میں عجیب معاملہ پیش آیا اللہ تعالیٰ ان سے بہت راضی ہے اور یہ آیت نازل ہوئی۔

تفسیر ابن کثیر میں اس شان نزول کے بارے میں ہے: رواہ البخاری و مسلم الترمذی والنسائی ۔ یہ حدیث بخاری، مسلم، ترمذی، اور نسائی نے روایت کی۔ (۱)

یہاں حاجت حرج ومشقت کے معنی میں ہے اضطرار و ناچاری کے لیے اس کا اطلاق نہیں ہوا ہے۔

حاجت کا فقہی مفہوم: مجبوری کی وہ حالت جس میں فعل یا ترک فعل پر مقاصدِ پنج گانہ۔ دین، جان، عقل، نسب، مال۔ میں سے کسی کا تحفظ موقوف نہ ہو مگر اس کے بغیر مشقت اور حرج وضرر کا سامنا کرنا پڑے۔ جیسے رہنے کا مکان، جاڑے، گرمیوں میں پہننے کے کپڑے، روشنی کے لیے چراغ، علمی شغل رکھنے والے کے لیے دینی کتابیں وغیرہ ان پر مقاصد پنج گانہ کی حفاظت موقوف نہیں، مگر یہ اسباب فراہم نہ ہوں تو مشقت اور حرج وضرر کا سامنا ضرور کرنا پڑے گا۔ اسی لیے فقہائے کرام نے ان اسباب کو حاجات اصلیہ سے شمار فرمایا ہے۔

اور جیسے دین کے لیے عقاید ظنیہ کی تعلیم جن کا مخالف گمراہ، گمراہ گر، بدعتی اور

(۱) تفسیر ابن کثیر، ص: ۵۲۸، ج: ۴۔

عند الفقہا کافر تک ہوتا ہے۔ فرائضِ کفایہ، فرائضِ عملیہ اور واجبات کی تعلیم، عقل کے لیے مخدِّرات کا ترک، نسب کے لیے غیر اب کی طرف انتساب کی حرمت اور وطی حرام کا ترک۔ واضح ہو کہ حیض و نفاس و نکاح فاسد میں بیوی کی ساتھ جماع حرام ہے۔

جان کے لیے کھانا، پینا بقدر مسنون، مال کے لیے اجارہ، بیع مطلق، بیع سلم اور بیع بشروطِ متعارفہ کا جواز۔

یہ تمام امور حاجات سے ہیں جن پر مقاصد پنج گانہ کا تحفظ موقوف نہیں ہے مگر یہ نہ ہوں تو حرج و ضرر ضرور لازم آئے گا۔ مثلاً حیض کی حالت میں بیوی کے ساتھ جماع کیا تو اس سے پیدا ہونے والے بچے کے ثبوت نسب پر کوئی فرق نہ پڑے گا۔ لیکن وہ بچہ ولد الحرام ہوگا جو اس کے حق میں یقیناً بڑا ضرر و حرج ہے۔

حاجت کی یہ تعریف ائمہ اسلام کی درج ذیل تصریحات سے ماخوذ ہے۔

(الف) مسلم الثبوت و فواتح الرحموت میں ہے:

المقاصد ثلاثة اقسام	شریعت کے تین بنیادی مقاصد میں سے دوسرا مقصد
وثانيها: حاجية،	ہے حاجیۃ (منسوب بہ حاجت):- وہ امور جو
غير واصلة الى حد	حاجت کے درجے کے ہوں اور ضرورت کی حد تک نہ
الضرورة كالبيع والاجارة،	پہنچے ہوں جیسے: بیع، اجارہ، مضاربت (ایک خاص قسم
والمضاربة، والمساقاة،	کی تجارت جس میں ایک شخص صرف سرمایہ لگائے اور
فانها لولاها لم يفت	دوسرا شخص صرف کام کرے) مساقاۃ (درختوں کو
واحد من الخمس	بٹائی پر دینے کا معاملہ)
الضرورية، لكن	اگر یہ معاملات نہ ہوں تو بھی شریعت کے پانچوں
يحتاج اليها الانسان	مقاصد دین، جان، عقل، نسب، مال میں سے کوئی
في المعيشة فتكون	فوت نہ ہوگا، ہاں انسان کو زندگی گزارنے میں ان کی

من الحاجيّة، دون الضّروريّة. اھ.(۱)	حاجت پیش آتی ہے اس لیے یہ معاملات حاجیہ ہیں، نہ کہ ضروریہ۔

(ب) المستصفیٰ میں ہے:

الرّتبة الثانية: ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كتسليط الولىّ على تزويج الصغيرة والصغير فذلك لا ضرورة اليه لكنّهٔ محتاج اليه في اقتناء المصالح. اھ.(۲)	مصالح کی دوسری قسم میں وہ امور آتے ہیں جو حاجات کے رتبے میں ہیں۔ جیسے ولی کو صغیر وصغیرہ کے نکاح کا اختیار دینا کہ یہ ضرورت کے درجے میں نہیں ہے لیکن بندہ مصالحِ نکاح کے حصول کے لیے اس کا محتاج ضرور ہے۔

(ج) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"اگر فعل کہ ترک بمعنی کف کو بھی شامل ان (پانچوں مقاصد دین، جان، عقل، نسب، مال) میں سے کسی کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے یہ فوت یا قریب فوت ہو تو یہ "مرتبہ ضرورت" ہے۔

اور اگر توقف نہیں مگر ترک میں لحوقِ مشقت وضرر وحرج ہے تو حاجت جیسے معیشت کے لیے چراغ کہ موقوف علیہ نہیں، ابتدائے زمانہ رسالت علیٰ صاحبہا افضل الصّلاة والتحيّة. میں ان مبارک کاشانوں میں چراغ نہ ہوتا، ام المومنین (حضرت عائشہ صدیقہ) رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں:

والبيوتُ يَوْمَئِذٍ ليس فيها مصابيح. رواه الشيخان.	ان دنوں گھروں میں چراغ نہ ہوتے۔ بخاری ومسلم۔(ن ر)

---

(۱) مسلم الثبوت وفواتح الرحموت، ص: ۲۶۲، ج: ۲

(۲) المستصفی من علم الاصول، فوق فواتح الرحموت، ص: ۲۸۹، ج: ۲

"مگر عامہ کے لیے گھر میں روشنی نہ ہونا ضرور باعث مشقت وحرج ہے۔"(۱)

نیز اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

(و) "حاجت یہ کہ بے اس کے ضرر ہو۔ جیسے مکان اتنا کہ گرمی، جاڑے برسات کی تکلیفوں سے بچا سکے۔ کھانا اتنا جس سے اداے واجبات وسُنن کی قوت ملے۔ کپڑا اتنا کہ جاڑا روکے، اتنا بدن ڈھکے جس کا کھولنا نماز ومجمعِ ناس میں خلافِ ادب وتہذیب ہے۔ مثلاً خالی پاجامے سے نماز مکروہ تحریمی ہے۔"

"ابوداؤد والحاکم عن بریدة رضی الله تعالیٰ عنه انّ النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم نهٰی أن یصلّی الرّجل فی سراویل ولیس علیه رداء.

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ آدمی بے چادر اوڑھے صرف پاجامے میں نماز پڑھے۔

مسند احمد وصحیحین میں ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا یُصلّینّ احدُکم فی الثوب الواحد لیس علٰی عاتقیه منه شیئٌ.

ہرگز کوئی ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ دونوں شانے کھلے ہوں۔

ولفظ البخاری: "عاتِقه" بالإفراد.

ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ اس کا شانہ کھلا ہو۔ (ن ر)

فتاویٰ خلاصہ میں ہے:

لو صلّیٰ مع السّراویل والقمیصُ عنده یکره.

قمیص ہوتے ہوئے تنہا پاجامہ پہنے نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ (ن ر)

یوں ہی تنہا پاجامہ پہنے راہ میں نکلنے والا ساقطُ العدالة، مردودُ الشّهادة،

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، کتاب الحظر والاباحۃ، ص: ۱۹۹، ج: ۱۰، نصف آخر، ج: ۹، ایضاً رضا اکیڈمی

خفیفُ الحرکات ہے۔ فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے:

لا تقبل شهادة من يمشي في الطّريق بسر اويل وحدهٗ ليس عليه غيرهٗ۔ كذا في النهاية. (۱)	جو شخص صرف پاجامہ پہن کر راہ میں چلے اور اس کے جسم پر کوئی اور کپڑا نہ ہو تو اس کی شہادت مقبول نہ ہوگی، ایسا ہی نہایہ میں ہے۔ (ن.ر.)

(ہ) غمز العیون میں فتح القدیر سے ہے:

ههنا خمسة مراتب: ضرورةٌ، و حاجةٌ، و منفعة، و زينة و فضول۔ فالضّرورةُ بلوغهٗ حدًّا إن لم يتناول الممنوعَ هلك أوقارَبَ ...... والحاجة كالجائع الّذي لو لم يجد ما يأكلهٗ لم يهلك، غير أنّه يكون في جهد ومشقّة وهذا لا يبيح الحرام و يُبيحُ الفطر في الصّوم. (۲)	مراتب پانچ ہیں: ضرورت، حاجت، منفعت، زینت، فضول۔ ضرورت: یہ کہ آدمی اس حد تک پہنچ جائے کہ اگر ممنوع کو تناول نہ کرے تو ہلاک یا قریب ہلاک ہو جائے ...... اور حاجت کی مثال وہ بھوکا شخص ہے جسے کھانے کو نہ ملے تو ہلاک نہ ہو لیکن حرج و مشقت میں پڑ جائے۔ حاجت سے حرام قطعی مباح نہیں ہوتا، ہاں روزہ چھوڑنا مباح ہو جاتا ہے۔

فرق و امتیاز: ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق و امتیاز ان کی تعریفات و تشریحات سے عیاں ہے کہ:

(۱) ضرورت میں مجبوری اس حد کو پہنچ جاتی ہے کہ بندہ اگر حرام چیز کا ارتکاب نہ کرے تو دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کوئی ایک تباہ ہو جائے

---

(۱) فتاوی رضویہ، ص:۱۵۸، ج:۱، باب الغسل، رسالہ بارق النور۔

(۲) غمز العیون والبصائر شرح الاشباہ والنظائر، ص:۱۰۸، قاعدہ خامسہ: الضرر یزال، مطبع نول کشور۔

جب کہ حاجت میں مجبوری اس حد کو نہیں پہنچتی کہ ان میں سے کوئی ایک تباہ ہو جائے بلکہ صرف اس حد کو پہنچتی ہے کہ بندہ حرام چیز کا ارتکاب نہ کرے تو اسے ضرر و مشقت سے دوچار ہونا پڑے۔

(۲) ضرورت میں بندے کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اور حرام میں مبتلا ہونے کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں رہ جاتا جب کہ حاجت میں اختیار یک گونہ باقی رہتا ہے اور وہ بالکل ناچار نہیں ہوتا۔

(۳) ضرورت میں ضرر اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے خواہ وہ ضررِ جان ہو یا ضررِ مال یا ضررِ عقل و نسب و دین۔ اور حاجت میں ضرر اپنی انتہا کو نہیں پہنچتا بلکہ ایک درجہ نیچے رہتا ہے۔ سردی سے کانپ رہا ہے مگر اتنا کپڑا ہے کہ ہلاک نہ ہوگا تو مرتبۂ حاجت ہے اور اتنا بھی کپڑا نہ ہو اور ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے تو مرتبۂ ضرورت ہے۔

(۴) شرعی احکام کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ضرورت مرتبۂ فرض میں ہے اور حاجت مرتبۂ واجب میں۔ لہذا اگر کسی کے پاس اتنا بھی پانی نہیں کہ ہاتھ، پاؤں، چہرے کو ایک ایک بار دھو سکے تو اسے تیمم کی اجازت ہوگی ورنہ دین کا یہ فریضہ فوت ہو جائے گا۔ یہ مرتبۂ ضرورت ہے۔ اور اگر اتنا پانی ہے کہ ایک یا دو بار ان اعضا کو دھو سکتا ہے مگر تین بار نہیں دھو سکتا تو اسے تیمم کی اجازت نہیں کہ یہاں پانی کی کمی سے یہ اثر تو وضو پر پڑے گا کہ سنتِ مؤکدہ چھوٹ جائے گی مگر ایسا نہ ہوگا کہ دین کا یہ فریضہ ہی فوت ہو جائے یہ مرتبۂ حاجت ہے۔

(۵) ضرورت کی وجہ سے حرام قطعی بھی مباح ہو جاتا ہے جب کہ حاجت کی وجہ سے صرف مکروہ کی حد تک اجازت ہوتی ہے لہذا اگر کوئی بھوک سے مر رہا ہو تو اسے مردار کھانے کی اجازت ہے اور اگر کوئی بھوک سے پریشان تو ہو لیکن جان بلب نہ ہو تو اسے اپنے مذہب کے مکروہات کو کھانے کی اجازت

ہوگی۔ خصوصاً ایسے مکروہات جو مذہب شافعی وغیرہ میں مباح قرار دیئے گئے ہیں۔ لہذا وہ کیکڑا کھا سکتا ہے یوں ہی حلال جانوروں کے وہ اعضا جنھیں کھانا مکروہ ہے جیسے اوجھڑی وغیرہ وہ بھی کھا سکتا ہے لیکن مُردار وخون وخنزیر کو ہاتھ نہیں لگا سکتا۔

(۶) جہاں ضرورت متحقق ہوگی وہاں حاجت بھی ضرور متحقق ہوگی کہ ضرر دونوں میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے، لیکن جہاں حاجت متحقق ہو وہاں ضروری نہیں کہ ضرورت بھی پائی جائے کہ حاجت میں ضرر نسبتاً ہلکا ہوتا ہے اور ضرورت میں پایا جانے والا ضرر برداشت کی حد سے باہر ہوتا ہے۔

اس کو ایک حدیث کی روشنی میں سمجھئے:

روی ابوداؤد عن أبي هريره، أنّ خولة بنت يسار أتتِ النَّبيَّ صلَّى الله تعالىٰ عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله ليس لي إلا ثوبٌ واحدٌ وأنا احيض فيه، فكيف أصنعُ؟ قال: اذا طهرتِ فاغسليه ثم صلِّي فيه، قالت: فان لم يخرج الدم؟ قال: يكفيكِ الماءُ ولا يضرُّكِ أثرُه في اسناده عبد الله بن لهيعة اه. (۱)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ خولہ بنت یسار نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بارگاہ میں حاضر ہوئیں اور عرض کی یارسول اللہ، میرے پاس صرف ایک کپڑا ہے، اس میں حیض کا خون لگ جاتا ہے تو میں کیا کروں؟ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم حیض سے پاک ہو جاؤ تو اسے دھو کر نماز پڑھو۔ خولہ نے عرض کیا اگر خون کا اثر دور نہ ہو تو؟ سرکار نے فرمایا کہ تمہارے لیے کپڑے کو دھو لینا کافی ہے اور خون کے اثر سے کوئی حرج نہ ہوگا۔

حضرت خولہ کے پاس ایک ہی کپڑا تھا اس لیے ان کے حق میں ضرورت متحقق تھی تو حاجت بھی ضرور متحقق تھی کہ ضرورت اسی کی ترقی یافتہ شکل کا نام ہے۔

---

(۱) حاشیہ امام شلبی علی تبیین الحقائق، ص: ۷۵، ج: ۱، بحوالہ ابو داؤد شریف

حاجت کے باعثِ تخفیف ہونے کے شواہد

حاجت کے باعثِ تخفیف ہونے کے متعدد شواہد کتاب وسنت میں پائے جاتے ہیں، ہم یہاں صرف چند شواہد پیش کرتے ہیں۔

یہ شواہد دو طرح کے ہیں: عمومی، خصوصی

عمومی سے مراد وہ شواہد ہیں جن کے عموم میں حاجت بھی پائی جاتی ہے اور ضرورت بھی۔ اور خصوصی سے مراد وہ شواہد ہیں جن سے خاص طور پر حاجت کی تخییت ثابت ہوتی ہے۔

(۱)-(الف) عمومی شواہد: یہ وہ آیات ہیں جن میں بندوں سے حرج یا عُسر ودشواری کے ہٹانے اور ساقط کرنے کا ذکر ہے۔ مثلاً سورۂ مومنون کی یہ آیت کریمہ:

هُوَ اجْتَبٰىكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ؕ (۱)

اللہ نے تمھیں پسند کیا اور تم پر دین میں کوئی حرج وتنگی نہ رکھی۔

اس آیت کریمہ میں مسلمانوں کو یہ بشارت دی گئی ہے کہ دین کے اصول و فروع میں کوئی ایسا حکم نہیں دیا گیا ہے جو حرج ومشقت کا باعث ہو اور اگر کبھی کسی وجہ سے وہ باعث حرج ہوتا اس میں یسر وسہولت کی راہ نکال کر حرج کو دور کر دیا گیا ہے جیسے سفر میں نماز کا قصر اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور پانی کے عذر کرنے کی حالت میں غسل اور وضو کی جگہ تیمم۔

یہ تمام احکام کتاب وسنت سے ثابت ہیں اور ان میں سے ہر حکم کی دلیل حاجت کے باعث تخفیف ہونے کی دلیل ہے۔

(۱) قرآن شریف ۷۸، المومنون ۲۳

(ب) ارشاد باری ہے:

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ. (۱)

اللہ تم پر آسانی چاہتا ہے اور تم پر دشواری نہیں چاہتا۔

اس کی بھی دلیل درج بالا تمام مسائل ہیں، اور دوسرے کثیر مسائل بھی جو کتاب وسنت اور کتب فقہ میں مذکور ہیں۔ مثلاً مشقت کی وجہ سے ہر وضو یا نماز کے وقت مسواک کا حکم نہ دینا، نماز عشا کا وقت مستحب کافی رات گئے تک مؤخر نہ کرنا:

عن ابی هريرة عن النبی صلى الله تعالى عليه وسلم، قال: لولا ان اشق على المومنين، وفي حديث زهير. على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلوة. (۲)

حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اگر میں اپنی امت پر باعث مشقت نہ سمجھتا تو ہر نماز کے وقت انھیں مسواک کا حکم دیتا۔

عن عائشة قالت: اعتم النبی صلى الله تعالى عليه وسلم ذات ليلة حتى ذهب عامة الليل وحتى نام اهل المسجد ثم خرج فصلى فقال: "انه لوقتها لولا ان اشق على امتى. و في حديث عبد الرزاق لولا ان

ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ ایک شب نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز عشا میں اتنی تاخیر فرمائی کہ کافی رات گزر گئی اور مسجد کے نمازی سو گئے پھر حضور مسجد میں تشریف لے گئے اور نماز پڑھائی۔ اس کے بعد فرمایا کہ "عشا کا وقت (مستحب) یہی ہے اگر میں اپنی امت پر شاق نہ سمجھتا، اور ایک روایت میں ہے کہ اگر میری امت پر یہ تاخیر باعث مشقت نہ ہوتی"

(۱) قرآن شریف، ۱۸۹، البقرۃ: ۲۔

(۲) صحیح مسلم شریف، ص: ۱۲۸، ج: ۱، باب السواک، مجلس البرکات

يَشُقَّ عَلٰى اُمَّتِىْ.“ (۱) (تو میں اسی وقت نمازِ عشا کا حکم دیتا۔)

خصوصی شواہد: یہ وہ آیات و احادیث ہیں جن میں لفظ حاجت کے مترادفات مثلاً ”فقر“ کے ذریعہ اس کی تاثیر کا ذکر ہے۔ یا وہ جزئی احکام و مسائل ہیں جن میں حاجت یعنی حرج و مشقت کی وجہ سے آسانی فراہم کی گئی ہے۔ جیسے مشقت کی وجہ سے ہر نماز یا وضو کے وقت مسواک کا حکم نہیں دیا گیا یا نمازِ عشا میں زیادہ تاخیر کا عدمِ استحباب وغیرہ جیسا کہ ابھی بیان ہوا:

(۲) یا جیسا کہ رمضان کی راتوں میں بیویوں سے جماع کی اجازت ارشادِ باری ہے:

اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ	روزوں کی راتوں میں اپنی عورتوں کے پاس
اِلٰى نِسَآئِكُمْ ؕ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ	جانا تمہارے لیے حلال ہوا۔ وہ تمہاری
وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ؕ عَلِمَ اللّٰهُ	لباس ہیں اور تم ان کے لباس ہو۔ اللہ نے
اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ	جانا کہ تم اپنی جانوں کو خیانت میں ڈالتے
فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۚ	تھے تو اس نے تمہاری توبہ قبول کی اور تمہیں
فَالْئٰنَ بَاشِرُوْهُنَّ ؕ (۲)	معاف فرمایا تو اب ان سے صحبت کرو۔

ابتدائے اسلام میں بعد نمازِ عشا بیویوں سے جماع کرنا حرام تھا جو امت کے لیے حرج و مشقت کا باعث ہوا، اس آیت کریمہ میں حرمت کا یہ حکم منسوخ فرما کر آسانی عطا کر دی گئی۔

یہ حاجت کی حجیت کی جزئی دلیل ہے۔

(۳) سورۂ توبہ میں زکاۃ کے حق داروں کو آٹھ اصناف میں تقسیم کیا گیا ہے جن میں سے اکثر کا استحقاق بربنائے فقر ہے۔ ارشادِ باری ہے:

---

(۱) صحیح مسلم شریف، ص: ۲۲۹، ج ۱، باب وقت العشاء و تاخیرها.

(۲) قرآن شریف، ۱۸۷، البقرة: ۲.

اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ	زکوٰۃ تو انھیں لوگوں کے لیے ہے: محتاج اور
وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا	نرے نادار اور جو اسے تحصیل کر کے لائیں اور
وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِى الرِّقَابِ	جن کے دلوں کو اسلام سے الفت دی جائے
وَالْغٰرِمِيْنَ وَفِىْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَ	اور گردنیں چھڑانے میں اور قرض داروں کو
ابْنِ السَّبِيْلِ ؕ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ ؕ	اور اللہ کی راہ میں اور مسافر کو۔ یہ ٹھہرایا ہوا
وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ؕ (۱)	ہے اللہ کا اور اللہ علم و حکمت والا ہے۔

(الف) اس آیت کریمہ میں زکوٰۃ کے حق داروں میں سب سے پہلے فقیر کا ذکر کیا گیا ہے کیوں کہ فقر و محتاجی اکثر مصارف زکوٰۃ کے حق دار ہونے کے لیے شرط ہے:(۲)

قدمهٗ لأن الفقر شرط فی	فقیر کو پہلے اس لیے بیان کیا کہ سوائے عامل
جميع الاصناف الآ العامل	و مکاتب و مسافر کے محتاجی تمام مصارف
والمكاتب وابن السبيل .(۳)	زکوٰۃ میں شرط ہے۔

نیز رد المحتار میں ہے:

---

(۱) قرآن شریف، ۶۰، التوبۃ: ۹۔

(۲) **فقیر:** وہ ہے جس کے پاس اُدنیٰ چیز ہو اور جب تک اس کے پاس ایک وقت کے لیے کچھ ہو اس کو سوال حلال نہیں۔ **مسکین:** وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو وہ سوال کر سکتا ہے۔ **عاملین:** وہ لوگ ہیں جن کو امام نے صدقے تحصیل کرنے پر مقرر کیا ہو۔ انھیں امام اتنا دے جو ان کے اور ان کے متعلقین کے لیے کافی ہو۔ **رقاب:** اس سے مراد یہ ہے کہ جن غلاموں کو ان کے مالکوں نے مکاتب کر دیا ہو اور ایک مقدار مال کی مقرر کر دی ہو اس قدر وہ ادا کریں تو آزاد ہیں ان کو آزاد کرانے کے لیے مال زکوٰۃ دیا جائے۔ **قرض دار:** جو بغیر کسی گناہ کے مبتلائے قرض ہوئے ہوں اور اتنا مال نہ رکھتے ہوں جس سے قرض ادا کریں انھیں ادائے قرض میں مال زکوٰۃ سے مدد دی جائے۔ **اللہ کی راہ** میں خرچ کرنے سے مراد بے سامان مجاہدین اور نادار حاجیوں پر صرف کرنا ہے۔ **ابن سبیل** سے وہ مسافر مراد ہیں جن کے پاس مال نہ ہو۔ (خزائن العرفان)

(۳) رد المحتار، ص: ۶٤، ج: ۲، اول باب المصرف۔

قوله: (لا يملك نصابا) قُيِّدَ به لأن الفقر شرط في الأصناف كلِّهَا إلَّا العامل. و ابنُ السبيل إذا كان له في وطنه مال بمنزلة الفقير. بحر اه. (۱)

فقر و احتیاج سوائے عامل کے تمام اصناف زکاۃ میں شرط ہے اور مسافر کے وطن میں مال ہو تو وہ فقیر کے درجے میں ہے۔ (بحرالرائق)

ہدایہ میں ہے:

وبِعِلَّةِ الفقر صار وا مصارفَ. (۲)

محتاجی کی علت کی وجہ سے ہی یہ مصارف زکاۃ مصارف ہوئے ہیں۔

نیز اسی میں ہے:

والفُقراءُ هم المصارف. (۳)

اور فقراہی تو مصارف ہیں۔

احکام القرآن میں ہے:

وجميع من يأخذ الصدقة من هذه الأصناف فإنما يأخذ صدقة بالفقر والمؤلفة قلوبهم والعاملون عليها لا يأخذ ونها صدقة ...... وإنما قلنا ذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها في فقرائكم. فبيّن ان الصدقة مصروفة الى الفقراء، فدل ذلك على أن أحداً

جتنے مصارفِ زکوٰۃ میں ہیں سوائے مؤلفۃ القلوب اور عامل کے سبھی فقر و محتاجی کی وجہ سے زکوٰۃ لیتے ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں تمہارے اغنیا سے زکوٰۃ لے کر تمہارے فقرا میں تقسیم کردوں۔" تو سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بیان فرما دیا کہ صدقہ فقرا پر صرف کیا جائے گا اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ زکوٰۃ کوئی بھی

(۱) رد المحتار، ص:٦٧، ج:٢، باب المصرف من كتاب الزكوٰة.
(۲) هداية، ص:١٨٥، ج:١، باب من يجوز دفع الصدقات اليه.
(۳) هداية، ص:١٨٧، ج:١، باب من يجوز دفع الصدقات اليه.

لا یاخذھا صدقۃً الا بالفقر واَنَّ الاصناف المذکورین انما ذکروا بیانا لأسباب الفقر اھ . (۱)

شخص فقر ومحتاجی ہی کی وجہ سے لے گا، اور قرآن حکیم میں مذکور اصناف اسباب فقر کے بیان کے لیے ذکر کیے گئے ہیں۔

اور فقیر اسے کہتے ہیں جو محتاج ہو، نہ کہ مضطر۔ دونوں کی واضح پہچان یہ ہے کہ حاجت شدید ہو اور سوائے مُردار یا لحمِ خنزیر وغیرہ خبائث کے کھانے کے کوئی اور چارہ کار نہ ہو تو مضطر ہے اور اگر حاجت اتنی شدید نہ ہو یا ان خبائث ومحرمات کے سوا بھی چارۂ کار ہو تو محتاج ہے۔ اب یہ احتیاج زیادہ ہو تو مسکین ہے ورنہ فقیر، اور بہر حال یہ فقر واحتیاج درجۂ حاجت میں ہے، نہ کہ درجۂ ضرورت میں، کہ درجۂ ضرورت میں ہو تو بندہ مضطر ہو جائے۔ اس کی وضاحت کے لیے امام ابوبکر رازی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے:

عن ابن عباس ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم حین بعث معاذاً إلی الیمن قال لہ أخبرھم ان اللّٰہ قد فرض علیھم صدقۃ توخذ منَ اغنیائھم وترد الی فقرائھم. و روی الاشعث عن ابن ابی جحیفۃ عن ابیہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم بعث ساعیًا علی الصدقۃ فامرہٗ ان

حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن بھیجتے وقت یہ ہدایت فرمائی تھی کہ ان سے تم یہ بتا دینا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ فرض کی ہے جو ان کے مال داروں سے وصول کی جائے گی اور ان کے فقیروں میں تقسیم کر دی جائے گی۔ اور اشعث ابن ابو جحیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو جحیفہ نے بیان فرمایا کہ

(۱) احکام القرآن، للامام ابی بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی رحمہ اللہ تعالی، ص: ۳۲۰، ج: ۴، قبیل باب الفقیر الذی یجوز ان یعطی من الصدقہ.

يأخذ الصدقة من اغنيائنا فيقسمها فى فقرائنا. فلما جعل النّبى صلى الله عليه وسلم النّاس صنفين فقراء و أغنياء او جب اَخْذ الصّدقة مِن صنف الاغنياء وردّها فى الفقراء لم تبق ههنا واسطة بينهما ولما كان الغَنِى هو الذى ملك مائتىَ درهم، وما دونها لم يكن مالكها غنيا وجب ان يكون داخلًا فى الفقراء فيجوز له اخذها. ولما اتفق الجميع على ان من كان له دون الغداء والعشاء تحلّ له الصدقة عِلمنا انها ليست اباحتها موقوفة على الضرورة التى تحل معها الميتة. (۱)

نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک عامل کو جانوروں کی زکاۃ وصول کرنے کے لیے بھیجا تو اسے یہ حکم دیا کہ وہ ان کے مال داروں سے زکوٰۃ وصول کرے اور ان کے فقیروں میں تقسیم کر دے۔ ان احادیث میں غنی اور فقیر کے درمیان کوئی تیسرا نہیں ہے اور غنی اسے کہتے ہیں جو دو سو درہم چاندی کا مالک ہو تو جو شخص اس سے کم کا مالک ہوگا وہ فقیر ہے جس کے لیے زکاۃ لینا جائز ہے۔ اور جب تمام فقہا کا اس امر پر اتفاق ہے کہ جس کے پاس صبح و شام کے کھانے بھر سے کم کھانا ہو اس کے لیے زکوٰۃ حلال ہے تو معلوم ہو گیا کہ زکوٰۃ کی اباحت ''ضرورتِ شرعیہ'' کے تحقق پر موقوف نہیں ہے۔ جس کی بنیاد پر مُردار حلال ہو جاتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ امر اچھی طرح واضح ہو گیا کہ فقرا بوجہ فقر و حاجت زکوٰۃ کے حق دار ہیں اس کے لیے ضرورتِ شرعیہ کا تحقق ضروری نہیں۔ مزید وضاحت ہدایہ کے درج ذیل مسائل سے ہوتی ہے۔

ويجوز دفعها الى من يملك اقلّ

جو شخص نصاب سے کم مال کا مالک ہو اسے

(۱) احکام القرآن، للامام ابی بکر احمد بن علی الرازی الجصاص، ص:۳۲۱، ج:۴، باب الفقیر الذی یجوز ان یُعطی من الصدقۃ۔

من ذلك وان كان صحيحا مكتسبا، لأنه فقير والفُقراء هم المصارف ولأنَّ حقيقة الحاجة لا يُوقَف عليها فادير الحكم علىٰ دليلها وهو فقد النصاب .اهـ .(۱)

زکوٰۃ دینا جائز ہے اگر چہ وہ صحت مند ہو اور مال کما سکتا ہو کیوں کہ وہ فقیر ہے اور فقرا ہی مصارف زکوٰۃ ہیں۔ اور اس لیے بھی کہ حقیقتِ حاجت پر آگاہی نہیں ہو سکتی تو اس کی دلیلِ ظاہر یعنی مِلکِ نصاب کے فقدان پر حکم کا مدار ہوگا۔

ويكره نقل الزكوٰة من بلد الى بلد الا أن ينقلها الانسان الى قوم هم احوج من اهل بلده لما فيه زيادة دفع الحاجة .(۲)

زکاۃ ایک شہر سے دوسرے شہر بھیجنا مکروہ ہے مگر یہ کہ دوسرے شہر کے ایسے لوگوں کو زکاۃ بھیجے جو اس کے شہر کے فقرا سے زیادہ محتاج ہوں تو یہ مکروہ نہیں کہ یہ زیادہ حاجت پوری کرتا ہے۔

(ب) اور عامل و مسافر کو بھی زکوٰۃ دینے کی اجازت بوجہ حاجت ہی ہے گو ان میں فقر کی علت نہ پائی جائے۔

تنویر الابصار و در المختار میں ہے:

فمصرفه عامل ولو غنيا لانه فرَّغ نفسه لهٰذا العمل فيحتاج الى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها عند الحاجة كابن السبيل. بحر عن البدائع .(۳)

زکاۃ کا ایک مصرف عامل ہے یعنی مُحصِّل زکوٰۃ اگر چہ وہ غنی ہو کیوں کہ اس نے اپنے آپ کو اس کام کے لیے خالی کر رکھا ہے تو وہ بقدر کفایت اجرت کا محتاج ہے اور مال داری وقت حاجت زکوٰۃ سے بقدر کفایت لینے سے مانع نہیں۔ جیسا کہ مسافر کے لیے مانع نہیں۔ ایسا ہی بحر الرائق میں بدائع سے ہے۔

---

(۱) ہدایہ، ص:۱۸۷، ج:۱، باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز، مجلس البرکات
(۲) ہدایہ، ص:۱۸۸، ج:۱، باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز، مجلس البرکات
(۳) تنویر الابصار و در مختار برھامش رد المحتار، ص:۶۵، ج:۲، باب المصرف۔

عن ابی ھریرۃ مرفوعا الی النبی صلّی اللّٰہ تعالٰی علیہ وسلّم أنہ قال: یا امۃ محمّد والذی بعثنی بالحق لا یقبل اللّٰہ صدقۃ من رجل ولہ قرابۃ محتاجون الی صلتہ ویصرفھا الی غیرھم والذی نفسی بیدہ لا ینظر اللّٰہ الیہ یوم القیامۃ. نقلہ فی مجمع الفوائد معزیاللاوسط اھ.(۱)	حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اے امتِ محمد، قسم اس ذات جامع کمالات کی جس نے مجھے حق کے ساتھ مبعوث فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کسی ایسے شخص کا صدقہ (زکوٰۃ) قبول نہیں فرماتا جس کے قرابت دار اس کے صلہ وتعاون کے محتاج ہوں اور وہ اسے دوسروں پر صرف کرے۔ قسم اس ذات کی جس کے دست قدرت میں میری جان ہے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی طرف نظر رحمت نہیں فرمائے گا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قرابت دار محتاج ہوتو دو وجوہ سے زکوٰۃ کا حق دار ہے ایک تو وہی فقر واحتیاج جس کی بنا پر مختلف اصناف کے لوگ حق دار ہیں۔ دوسری وجہ قرابت ہے کہ اسے دینے سے صلہ رحمی بھی ہوگی۔

حاجت کا اثر اور دائرہ اثر: فقہ کے جن ابواب میں ضرورت تغییر احکام وتخفیف احکام کی باعث ہے ان تمام ابواب میں حاجت بھی تغییر احکام وتخفیف احکام کی باعث ہے۔ فرق یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے قطعی، ظنی ہر قسم کے محظورات و ممنوعات مباح ہوجاتے ہیں۔ جب کہ حاجت کی وجہ سے صرف وہ ممنوعات مباح ہوتے ہیں جو ظنی ہوں یعنی حاجت کا دائرہ اثر حرام ظنی، مکروہ تحریمی، ترکِ واجب، ترکِ سنت مؤکدہ تک ہے۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے

"ضرورت بمرتبہ فرض ہیں ہے اور حاجت واجب اور سُنن مؤکدہ، تو جس

(۱) رد المحتار، ص: ۷۹، ج: ۲، باب المصرف من کتاب الزکوۃ.

عضو کا دھونا فرض ہے اس کے ذرے ذرے پر ایک بار پانی بہہ جانا مرتبۂ ضرورت میں ہے۔ کہ بے اس کے طہارت ناممکن، اور تثلیث مرتبۂ حاجت میں ہے۔ یونہی وضو میں منہ دھونے سے پہلے کی سُنن ثلاث کہ یہ چاروں مؤکدات ہیں اور ان کے ترک میں ضرر "مَن زاد او نقص فَقَدْ تعدّیٰ و ظَلَمَ"(۱)

ہم وضاحت کے لیے ذیل میں کچھ مثالیں پیش کرتے ہیں:

اشباہ میں ہے:

واعلم اَنَّ أسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبعة.
الاول: السفر وهو نوعان.
منه: ما يختص بالطويل وهو ثلثة ايام ولياليها وهو القصر والفطر والمسح أكثر من يوم وليلة و سقوط الاضحيه علي ما في غاية البيان.
والثاني: مالا يختص به: والمراد به مطلق الخروج عن المصر وهو ترك الجمعة والعيدين، والجماعة والتَّنفّل علي الدَّابة، و جواز التيمم واستحباب

عبادات وغیرہ میں اسبابِ تخفیف سات ہیں:
پہلا سبب: "سفر" ہے اور اس سے وابستہ احکام دو طرح کے ہیں۔
ایک: وہ احکام جو سفرِ طویل کے ساتھ خاص ہیں جیسے (۱) نماز میں قصر (۲) رمضان شریف کے روزے نہ رکھنا (۳) ایک دن رات سے زیادہ موزے پر مسح کرنا (۴) قربانی کا وجوب ساقط ہونا۔ سفرِ طویل اونٹ کی چال سے تین دن رات کا اوسط سفر ہے ایسا ہی غایۃ البیان میں ہے۔
دوسرے: وہ احکام جو سفرِ طویل کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ مطلقاً سفر یعنی شہر سے باہر ہونے پر جاری ہوجاتے ہیں جیسے (۵) جمعہ کی نماز نہ پڑھنا (۶) عید کی نماز میں شامل نہ ہونا (۷) جماعت نماز سے غیر حاضری (۸) چوپائے پر نفل کی ادائیگی (۹) تیمم کا جواز (۱۰) کسی ایک بیوی کو سفر میں ساتھ رکھنے کے

(۱) فتاوی رضویہ، ص: ۱۰۹، ج: ۱، رسالہ بارق النور فی مقادیر ماء الطہور، رضا اکیڈمی۔

القرعة بين نسائه.

لیے بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کا استحباب۔

والثاني: المَرض و رُخصُه كثيرة. التيمم عند الخوف من زيادة المرض أو بطوءه والتَّخلُّفِ عن الجماعة مع حصول الفضيلة. (۱)

دوسرا سبب: ''مرض'' اس کی رخصتیں کثیر ہیں جیسے (۱۱) وضو کرنے پر مرض کے بڑھنے یا دیر میں اچھا ہونے کا اندیشہ ہو تو تیمم کی اجازت اور (۱۲) جماعت میں حاضر نہ ہونے کی چھوٹ اس رعایت کے ساتھ کہ جماعت کی فضیلت حاصل ہوگی۔

نیز اشباہ میں ہے:

واسقط القرأة عن المأموم بل منعه منها شفقة على الإمام دفعًا للتخليط عنهُ ولم يجعل للحج الاركنين الوقوف وطواف الزيارة ولم يشترط الطهارة له ولم يجعل السبعة كُلُّها اركانًا بل الاكثر. ومن ذلك الإبرادُ بالظهر في شدة الحرّ و ترك الجماعة للمطر وكذا اسقط ابو حنيفة عن الأعمىٰ الجمعة والحج وإن وجد قائد ادفعا

(۱۳) امام کو اختلاط سے بچانے اور اس پر شفقت کے لیے مقتدی سے قرأت ساقط کر دی، (۱۴) اور حج کے لیے صرف دو رکن۔ وقوف عرفہ اور طواف زیارت مقرر کیے (۱۵) اور وقوف کے لیے طہارت کی شرط نہ رکھی (۱۶) اور طواف میں ساتوں چکروں کو رکن نہیں کیا بلکہ اکثر یعنی چار پھیروں کو رکن بنایا (۱۷) اور اسی نوع سے ہے سخت گرمی میں ظہر کی نماز ٹھنڈی کر کے پڑھنا (۱۸) اور بارش کی وجہ سے ترک جماعت (۱۹-۲۰) نابینا کو جمعہ و حج کے لیے قائد میسر ہو پھر بھی امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے دفع مشقت کے لیے اس سے جمعہ و حج کے ساقط ہونے کا حکم دیا ہے (۲۱) اور

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ص ۹۶، القاعدة الرابعة من الفن الاول۔ المشقة تجلب التيسير مطبع نول کشور۔

للمشقة عنه و عدم وجوب قضاء الصلوٰة عن الحائض لِتكرُّرها وسقوط القضاء عن المُغمى عليه اذا زاد على يوم و ليلة وجوّز صلوٰة الفرض فى السفينة قاعدا مع القدرة على القيام لخوف دوران الراس.(۱)

حائضہ عورت پر نمازوں کی قضا واجب نہیں کہ ہر روز کی پانچ پانچ نمازیں قضا کرنا مشقت کا باعث ہے (۲۲) اور بے ہوش کی جب ایک دن رات سے زیادہ کی نمازیں قضا ہو جائیں تو اسی دفع مشقت کے لیے اس کے ذمہ سے قضا معاف ہے (۲۳) اور کشتی میں کھڑے ہوکر نماز پڑھنے پر چکر آنے کا صحیح اندیشہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت ہے۔

صاحب اشباہ حضرت محقق ابن نجیم حنفی مصری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے قاعدۂ رابعہ: "المشقّة تجلبُ التيسير" (مشقت آسانی لاتی ہے) میں مختلف ابواب فقہ کے ایسے کثیر مسائل شمار فرمائے ہیں جن میں آسانی "حاجت کے درجے کی مشقت" کی وجہ سے ہوئی ہے۔ اور بعض مقامات پر تو خود حضرت محقق نے "حاجت" کی صراحت بھی فرمائی ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں:

ومنه الرّدّ بالعيب والتحالُفُ والإقالةُ والحوالةُ والرّهْنُ والضمانُ والإِبْراءُ والقرضُ والشّركة والصّلحُ والحجرُ والوكالةُ والاجارةُ والمزارعةُ والمساقاةُ

اور اسی نوع سے ہے (۲۴) بیع میں عیب کی وجہ سے اسے واپس کرنے کا حق (۲۵) اور مدعی و مدعا علیہ دونوں کا قسم کھانا (۲۶) اور بائع اور مشتری کا بیع کو فسخ کر دینا (۲۷) اور اپنے ذمہ کا دین دوسرے کے حوالے کر دینا (۲۸) اور رہن (۲۹) اور ضمان (۳۰) اور اپنے حق سے بری کر دینا (۳۱) اور قرض (۳۲) اور شرکت (۳۳) اور صلح (۳۴) اور وکالت (۳۵) اور اجارہ (۳۶) اور حاجت کی

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۹۹-۱۰۰، القاعدة الرابعة من الفن الاول

على قولهما المفتى به للحاجة. (١)   وجہ سے صاحبین کے مذہب مفتٰی بہ پر مزارعت (۳۷) اور درختوں کو بٹائی پر دینے کا معاملہ۔

یہ چند مسائل ہیں جن میں اصل احکام پر بھی عمل ممکن ہے اگر یہ سہولتیں نہ ہوتیں تو بھی اصل احکام پر عمل ہو سکتا ہے۔ بلکہ بہت سے امور میں ہزارہا مقامات پر ہوتا بھی ہے مثلاً خیار عیب، اقالہ، ابراء، مُزارعت، مساقاۃ کو عمل میں لائے بغیر بھی کاروان حیات پیہم رواں دواں ہے اور بہر حال ان مسائل میں مشقت کی حیثیت ضرورت واضطرار کے درجے میں نہیں بلکہ صرف حاجت کے درجے میں ہے۔

حاجت کی تاثیر موارد نصوص و اجماعی مسائل کو بھی عام ہے:

پھر حاجت کی یہ تاثیر اجتہادی امور کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ موارد نصوص اور اجماعی مسائل کو بھی عام ہے۔

مثال کے طور پر رشوت دینا، لینا نص سے حرام ہے۔ ارشاد باری ہے:

وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ.   آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق مت کھاؤ۔

نیز ارشاد رسالت ہے:

الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي فِي النَّارِ. (۲)   رشوت دینے والا اور لینے والا دونوں جہنمی ہیں۔

مگر اپنا حق ثابت وصول کرنے کے لیے رشوت دینے کی اجازت ہے۔

نماز میں کلام بالاجماع مفسد نماز ہے، اور اس پر نص بھی شاہد ہے مگر اپنی نماز کو

---

(۱) الاشباه والنظائر، ص:١٠١، القاعدة الرابعة من الفن الأول.

(۲) الترغيب والترهيب للمنذري، ص:١٨٠، ج:٣، كتاب القضاء مطبع مصطفى حلبي و مجمع الزوائد للهيثمي ج:٤، ص:١٩٩، كتاب القضا مطبع قدسي. والمعجم الصغير للطبراني، ج:١، ص:٢٨، واتحاف السادة المتقين ج:٣، ص:٨، وكنز العمال، حديث ٧٧-١٥.

فساد و کراہت سے بچانے کی حاجت کے پیش نظر مقتدی کو لقمہ دینا جائز ہے۔
چناں چہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

''ہمارے امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک اصل ان مسائل میں یہ ہے کہ بتانا اگر چہ لفظاً قرأت یا ذکر مثلاً تسبیح و تکبیر ہے اور یہ سب اَجزا واذکارِ نماز سے ہیں مگر معنیً کلام ہے کہ اس کا حاصل امام سے خطاب کرنا اور سکھانا ہوتا ہے یعنی تو بھولا اس کے بعد تجھے یہ کرنا چاہیے۔ پر ظاہر ہے کہ اس سے یہی غرض مراد ہوتی ہے اور سامع کو بھی یہی معنیٰ مفہوم تو اس کے کلام ہونے میں کیا شک رہا۔ اگر چہ صورۃً، قرآن یا ذکر۔ لہٰذا اگر نماز میں کسی یحییٰ نامی کو خطاب کی نیت سے یہ آیت کریمہ: "یٰیَحْیٰی خُذِ الْکِتَابَ بِقُوَّۃٍ پڑھی بالاتفاق نماز جاتی رہی حالاں کہ وہ حقیقتاً قرآن ہے۔ اس بنا پر قیاس یہ تھا کہ مطلقاً بتانا اگر چہ برمحل ہو مفسد نماز ہو کہ جب وہ بلحاظ معنیٰ کلام ٹھہرا تو بہر حال افساد نماز کرے گا۔ مگر حاجت اصلاح نماز کے وقت یا جہاں خاص نص وارد ہے ہمارے ائمہ نے اس قیاس کو ترک فرمایا اور بحکم استحسان جس کے اعلیٰ وجوہ سے نص و ضرورت ہے جواز کا حکم دیا۔ لہٰذا صحیح یہ ہے کہ جب امام قرأت میں بھولے مقتدی کو مطلقاً بتانا روا، اگر چہ قدر رواجب پڑھ چکا ہو اگر چہ ایک سے دوسرے کی طرف انتقال ہی کیا ہو کہ صورت اولیٰ میں گو واجب ادا ہو چکا مگر احتمال ہے کہ رکنے، الجھنے کے سبب کوئی لفظ اس کی زبان سے ایسا نکل جائے جو مفسد نماز ہو، لہٰذا مقتدی کو اپنی نماز درست رکھنے کے لیے بتانے کی حاجت ہے۔''(1)

ان مسائل سے یہ امر بھی کھل کر سامنے آگیا کہ حاجت کے ذریعہ احکام شرعیہ میں تغییر بھی ہوتی ہے جیسا کہ تخفیف ہوتی ہے۔ ہاں نماز کو فساد سے بچانا درجۂ ضرورت میں اور کراہت سے بچانا درجۂ واجب میں۔

حاجت بمنزلۂ ضرورت کی تاثیر: حاجت کی دو قسمیں ہیں: حاجت

---

(1) فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۰۴، ج: ۳، سنی دار الاشاعت، مبارک پور۔

خاصہ، حاجت عامہ۔

حاجت خاصہ: وہ حاجت ہے جو کسی ایک فرد یا ایک نوع کے لوگوں کے ساتھ خاص ہو۔ جیسے نوع امیٔ کے لیے جمعہ و جماعت سے چھوٹ، نوع مسافر کے لیے بھی جمعہ و جماعت سے چھوٹ، نیز دوسری رخصتیں، نوع مقتدی کے لیے لقمہ دینے کی اجازت محتاج کے لیے سود پر قرض لینے کی اجازت، وغیرہ۔

حاجت عامہ: جو کسی نوع کے لوگوں کے ساتھ خاص نہ ہو، بلکہ وہ کسی صوبے یا ملک یا عامۂ بلاد اسلام کے اکثر لوگوں کی حاجت ہو۔ جیسے اجارہ کا جواز، بیع استصناع کا جواز وغیرہ اور بہر حال یہ حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ مثلاً اجارہ بوجہ حاجت جائز ہے۔ لیکن اب بڑے بڑے شہروں میں اس نے ضرورت کی شکل یوں اختیار کر لی ہے کہ اگر اس کے بطلان کا فیصلہ صادر کر دیا جائے تو دنیا کے کروڑوں انسان بے گھر ہو جائیں گے اور لاکھوں تجارتیں و معیشتیں تباہ و برباد ہو جائیں گی۔ اس طرح کی پیچیدگی حاجت خاصہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہذا جب حاجت خاصہ یا عامہ میں اس طرح کی مشکلات سامنے آئیں جن کے باعث آدمی کو ارتکاب محظور کے لیے مجبور ہونا پڑے تو اس وقت حاجت کو ضرورت کے درجے میں تسلیم کیا جاتا ہے بلفظ دیگر یوں سمجھیے۔

حاجت کے درجے والے امور کبھی حالات کی نزاکت کی وجہ سے "ضرورت کے درجے" میں پہنچ جاتے ہیں اور ان کے فوت ہونے سے دین یا جان، یا عقل یا نسب، یا مال فوت ہو جاتا ہے ایسے حالات میں وہ حاجت ضرورت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ بڑے شہروں میں آج اجارے کی یہی حالت ہے۔

صاحب مسلم الثبوت و فواتح الرحموت نے ضرورت اور حاجت کا تعارف کرانے کے بعد خاص طور پر "حاجت بمنزلہ ضرورت" کی طرف توجہ مبذول فرمائی، وہ حضرات رقم طراز ہیں:

وثانيها: حاجية: غير واصلة الى حَدِّ الضَّرورة كالبيع والإِجارة والمُضاربة إلاّ قليلا من جزئياتِ بعضِ العقود فإنّها بفواتها يفوت واحدٌ من الضرورية كاستئجار المُرضِعَة للطّفل مثلاً إذ لو لم يُشْرَع تَلَفَ نفسُ الولدِ فوصَلَ الىٰ ضرورةِ حفظ النّفس وكذا شراء مقدار القوت واللّباس يتقى به من الحرّ والبرد وأمثالِها لكِن لِقلّتِها لا تخرج كلّياتُ العقود عن الحاجية. (۱)

حاجیہ: (کے درجے والے امور) وہ ہیں جو ضرورت کی حد تک نہ پہنچے ہوں جیسے بیع "اجارہ" مضاربت۔ مگر بعض عقود کے چند جزئی مسائل جن کے فوت ہونے سے دین یا جان وغیرہ ضروری مقاصد میں سے کوئی فوت ہوجائے تو وہ "حاجت بمنزلۂ ضرورت" ہوں گے۔ جیسے شیر خوار بچے کے لیے دایہ کا اجارہ، یوں ہی غذا ولباس کی خریداری جس کے باعث مخمصہ اور گرمی و ٹھنڈی سے بچیں لیکن یہ قلیل ہونے کی وجہ سے حاجیہ سے بالکل خارج نہیں ہوتے

(اسی لیے انھیں براہِ راست "ضرورت" نہیں کہا جاتا بلکہ "حاجت بمنزلۂ ضرورت" سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ن۔ر۔)

اور حاجت جب ترقی کر کے درجۂ ضرورت میں پہنچ جاتی ہے تو اس کی تاثیر وہی ہوجاتی ہے جو ضرورت شرعیہ کی ہے اور اس کی تاثیر کے دلائل بھی وہی ہیں جو ضرورت کی حجیت کے بیان میں گزرے۔

صاحب اشباہ نے اس شق پر بھی روشنی ڈالی ہے، وہ فرماتے ہیں:

"الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامّةً كانت او خاصّة" ولهذا جوّزت

حاجت عام ہو یا خاص کبھی "درجۂ ضرورت" میں پہنچ جاتی ہے (۱) یہی وجہ ہے کہ خلاف قیاس اجارے کو جائز قرار دیا گیا (۲) اور اسی

(۱) مسلم الثبوت و فواتح الرحموت، ص: ۲۶۲، ج: ۲، فصل في العلة.

الاجارة على خلاف القياس للحاجة، ولذا قلنا: لا تجوز اجارة بيت بمنافع بيت لا تحاد جنس المنفعة فلا حاجة، بخلاف ما إذا اختلف و منها ضمان الدرك جوّز على خلاف القياس ومن ذلك جواز السّلم على خلاف القياس لكونه بيع المعدوم دفعًا لحاجة المفاليس، و منها جواز الاستصناع للحاجة ...... وفى القنية والبغية يجوز للمحتاج الاستقراضُ بالرّبح.(۱)

وجہ سے ہم نے کہا کہ گھر کا اجارہ کسی گھر کی منفعت کے عوض میں ناجائز ہے کہ جنس منفعت ایک ہے اور اس کی کوئی حاجت نہیں۔ اس کے برخلاف اگر یہ اجارہ کسی متاع یا روپے کے عوض ہو تو جائز ہے کہ اس کی حاجت پائی جاتی ہے (۳) بیع کی کفالت بصورت استحقاق کا جواز بھی اسی حالت کی بنا پر ہے (۴) بیع سلم در اصل بیع معدوم ہے جو ناجائز ہے مگر مفلسوں کی حاجت کا لحاظ کر کے خلاف قیاس اس کی اجازت ہوئی (۵) بیع استصناع (فرمائش کر کے کچھ بنوانا) کا جواز بھی اسی حاجت کی بنا پر ہے۔ (۶) اور قنیہ وبغیہ میں ہے کہ محتاج کے لیے سودی قرض لینا جائز ہے۔ (یہاں محتاج سے مراد وہ شخص ہے جس کی حاجت "درجۂ ضرورت" میں ہو۔)

اس عبارت میں "ضمان درک" اور "مسئلہ محتاج" حاجت خاصہ کی مثالیں ہیں جو انسانی زندگی سے حد درجہ جڑ جانے کی وجہ سے ضرورت کا درجہ اختیار کر چکی ہیں۔

(۱) الاشباہ والنظائر، ص:۱۱۵، القاعدة الخامسة من الفن الاول

تیسرا باب

عمومِ بلویٰ

تشریح، اثر و دائرۂ اثر

عُمومِ بَلوی

تشریح، اثر اور دائرۂ اثر

عمومِ بلویٰ بھی اسبابِ تخفیف سے ہے جس کا حرج ومشقت کے ازالہ میں بڑا گہرا اثر ہے اور اس کا دائرۂ اثر بھی خاصا وسیع ہے، جیسا کہ ذیل کے مباحث سے اندازہ ہوگا۔

عُمومِ بَلویٰ کی تشریح: لغوی حیثیت سے: عموم بلویٰ کا لفظی معنی ہے:

عام مشقت، آزمائش، امتحان، سب کا یا اکثر کا مشقت میں پھنس جانا، آزمائش یا امتحان میں مبتلا ہونا۔ یہ دو لفظوں کا مرکب ہے۔عموم- اور- بلویٰ اس لیے ہم الگ الگ دونوں کے لغوی معانی بیان کرتے ہیں، جن کے مجموعہ سے اس مرکب کی تشریح واضح ہو کر سامنے آجائے۔

عموم: کا لغوی معنی ہے عام ہونا، شامل ہونا، شائع ہونا، افراد کا احاطہ کرنا۔ کہا جاتا ہے: "عَمَّ المَطَرُ البِلادَ" بارش تمام شہروں میں ہوئی۔

فرید عصر حضرت علامہ سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنی مشہور کتاب "کتاب التعریفات" میں لکھتے ہیں:

اَلعُمُومُ فِی اللُّغَةِ عِبَارَةٌ عَن اِحَاطَةِ الأَفرَادِ، لغةً اھ. (۱)	عموم کا لغوی معنی ہے افراد کا احاطہ کرنا، افراد کو شامل ہونا۔

قرآن حکیم کی لغت مفردات میں ہے:

اَلعُمُومُ هُوَ الشُّمُولُ وَ ذٰلِكَ بِاعتِبَارِ الكَثرَةِ وَيُقَالُ عَمَّهُم	عموم کا معنی شمول ہے اور یہ کثرت کے اعتبار سے ہے، کہا جاتا ہے عمّ عموماً

(۱) کتاب التعریفات ص ۱۵۸

كذا و عَمَّهُم بِكذا عمّاً و عُمُومًا والعَامَّةُ سُمُّوا بِذٰلك لِكَثْرَتِهِمْ و عُمُومِهم فى البلد. (۱)	شامل ہوا۔ کسی شہر کے تمام لوگوں کو عامّہ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی کثرت کی وجہ سے شہر میں پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔

کتبِ اصولِ فقہ مثلاً نور الانوار، اصول الشاشی، حسامی، توضیح تلویح، مسلم الثبوت وفواتح الرحموت وغیرہ میں بھی عموم کا معنی ''شمول وتناوُل'' ہی بتایا ہے۔

مسلم الثبوت وفواتح الرحموت کے کلمات یہ ہیں:

العُمومُ لغةً و عرفًا لِمُطلق الشُّمول كعموم المطرِ للبلاد والصَّوتِ لِلسّامعين. (۲)	عموم کا معنی لغت اور عرف میں مطلقاً شمول ہے جیسے شہروں کے لیے بارش کا اور سامعین کے لیے آواز کا عموم وشمول۔

نورالانوار میں ہے:

امّا العام: فَمَا يَتَنَاوَلُ افرادًا على سبيل الشمول اھ. (۳)	عام: وہ لفظ ہے جو افراد کو ایک ساتھ مجموعی طور پر شامل ہو (نہ کہ علی سبیل البدل باری باری کر کے۔)

اور ''بَلْوٰی'' یا ''بَلِيَّة'' کا معنی ہے مشقت، آزمائش، امتحان، مصیبت، غم، تکلیف جیسا کہ کتبِ لغت میں اس کی صراحت ہے، مثلاً:

قرآن حکیم کی معتمد لغت المفردات میں ہے:

بلى: يُقَالُ بَلِيَ الثَّوبُ بِلًى وبَلاءً خَلق. ومنهُ لِمَنْ قيلَ سَافَرَ بلاهُ سفرٌ أى ابْلاهُ السَّفرُ. وَبَلَوتُهُ: اَخْتَبَرْتُهُ كَأنِّي أَخْلقتُهُ مِنْ كَثْرَةِ اخْتِبارِي لَهُ. وسُمِّيَ الغَمُّ بَلاءً	بلی: کہا جاتا ہے ''بَلِيَ الثَّوبُ بَلاءً'' کپڑا بوسیدہ ہوا۔ بلاہُ سفرٌ: سفر نے تھکا دیا۔ بَلَوتُہُ: میں نے اسے جانچا گویا کہ میں نے اسے بار بار جانچ کر تھکا دیا، اور غم

(۱) المفردات فی غریب القرآن، ص:٣٤٦
(۲) مسلم الثبوت و فواتح الرحموت، ص:۲۵۸، ج:۱، مسئلة: العموم حقيقة فى اللفظ
(۳) نور الانوار، ص:۷۱، مبحث العام، مجلس برکات

مِن حيثُ أنّهُ يُبلِي الجِسمَ.

کو بَلاء: اس حیثیت سے کہا جاتا ہے کہ وہ جسم کو گھلا دیتا ہے اور تکلیف کو کئی وجہ سے

وَسُمِّيَ التَّكْلِيفُ بَلاءً مِن أوجُهٍ: أحَدُهَا: أنَّ التَّكَالِيفَ كُلَّهَا مشاقٌّ عَلَى الأَبْدَانِ فَصَارَتْ مِن هٰذَا الوَجْهِ بَلَاءً.

بلاء کہا جاتا ہے ایک تو اس وجہ سے کہ تمام طرح کی تکالیف بدن پر مشقت ہیں،

وَالثَّانِي: أنها اختبَاراتٌ ولهذا قَالَ اللّٰه عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتّٰى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِيْنَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِيْنَ﴾ (۱)

دوسرے اس وجہ سے کہ یہ تکالیف اختبارات ہیں، یعنی جانچ و آزمائش۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ عزوجل نے ارشاد فرمایا: ''اور ضرور تمھیں وہ جانچیں گے۔ یہاں تک کہ دیکھ لیں تمہارے مجاہدین اور صابرین کو۔''

معجم الوسیط میں ہے:

(بَلاهُ) ۔ بَلْوًا، وَبَلَاءً: اختَبَرَهُ.

آزمایا، امتحان لیا، اور قرآن عزیز میں

وفي التَّنزِيلِ العزيز: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (۲)

ہے: ''اور ہم تمہاری آزمائش کرتے ہیں برائی اور بھلائی سے جانچنے کو۔''

و- السَّفَرُ فلانًا وغيرَهُ: أعيَاهُ أشَدَّ الإعيَاءِ.

خوب تھک گیا، عاجز ہوگیا۔

(بَلِيَ) الثَّوبُ ۔ بِلًى، وبَلاءً: رَثَّ.

کپڑا بوسیدہ ہوگیا، گھر نیست و نابود ہوگیا

وَ- الدَّارُ ونحوها: فنيَتْ.

(بوسیدہ ہونا، فنا ہونا، نیست و نابود ہونا)

(أبْلَى) في الأمرِ: اجتَهد فيه

پوری کوشش کرنا، کامل جد و جہد کرنا۔

وبالغ ۔ و فلانًا: اختبره. ويقال: أبلاهُ عُذرًا: اجتهد في الاعتذار

آزمانا کہا جاتا ہے: ابلاہ عذرا: کسی سے خوب معذرت کی یہاں تک کہ وہ

---

(۱) المفردات في غريب القرآن، ص ٦١.

(۲) قرآن مجيد: ١٧، سورة الانبياء: ٢١.

اليه حتى رَضِيَ.	راضی ہو گیا۔
وَ۔ الثَّوبَ: أَخْلَقَهُ.	اَبْلَى الثَّوبُ: بوسیدہ کر دیا۔
(بالىٰ) فُلَانًا وبه: اهتمَّ به.	لحاظ کرنا، اہمیت محسوس کرنا۔
(بَلَّى) الثوبَ ونحوه: أَخْلَقَهُ وَ۔ السَّفَرُ فلانًا وغيرُه: أَتْعَبَهُ ونَهكَهُ.	بوسیدہ کرنا، تھکا دینا۔
(ابْتَلاه): جَرَّبَهُ وَعَرَفَهُ.	تجربہ کرنا، پہچاننا۔
(اَلبَلَاءُ): المِحْنَة تنزل بالمرء لِيُخْتَبَرَبها وَ۔ الغمّ والحزن وَ۔ الجهد الشديد في الأمر.	مصیبت جو کسی انسان پر اس لیے اترے کہ اسے جانچا جائے۔ غم، حزن، سخت، مشقت سخت کوشش۔
(اَلبَلْوٰى) البلاء.	مصیبت، آزمائش۔
(اَلبَلِيُّ): الشديد البِلَى.	سخت بوسیدہ۔
(اَلبَلِيَّةُ): البلاءُ وَ۔ في الجاهلية: الناقة يموت صاحبها فتُحبس على قبره حتى تموت (ج) بَلايا.[1]	مصیبت۔ وہ اونٹنی جسے زمانہ جاہلیت میں اس کے مالک کی قبر کے پاس باندھ دیتے تھے یہاں تک کہ وہ مرجاتی۔ جمع: بلایا۔

محنت، مشقت، امتحان، آزمائش، مصیبت، انتہا کو پہنچ جائے تو ضرورت ہے ورنہ کم از کم حاجت ضرور ہے۔ یوں ہی محنت و مشقت وغیرہ سے بچنا اختیاری بھی ہو سکتا ہے اور اضطراری یعنی غیر اختیاری بھی۔ درج بالا معانی کے پیش نظر لفظ بلوی ضرورت، حاجت، اختیاری، غیر اختیاری سب کو عام ہے۔

فنا ہونا، نیست و نابود ہونا، عاجز ہونا: یہ معنی اضطرار و ضرورت کے مفہوم پر

(۱) المعجم الوسيط، ص: ۷۱.

دلالت کرتا ہے، ان معانی کے لحاظ سے بلویٰ غیر اختیاری و ضروری امور کے ساتھ خاص ہوگا۔

"اونٹنی جسے زمانۂ جاہلیت میں اس کے مالک کی قبر کے پاس باندھتے اور بے چارہ پانی کے رکھتے، یہاں تک کہ مر جاتی" یہ معنی سخت عجز و اضطرار کی عکاسی کرتا ہے۔

لسان العرب میں ہے:

بَلَا۔ بَلَوْتُ الرَّجُلَ بَلْوًا و بَلَاءً وابْتَلَيْتُهُ: اختَبَرْتُهُ ـ وَبَلَاهُ يَبْلُوْهُ بَلْوًا: اذا جَرَّبَهُ وَاخْتَبَرَهُ. والاِسْمُ: البَلْوٰى وَالبِلْوَةُ والبِلْيَةُ وَالبَلِيَّةُ وَالبَلَاءُ والجَمْعُ البلايا.(۱)	میں نے اسے جانچا، اس کا امتحان لیا، تجربہ کیا۔ اسم بَلویٰ، بِلْوَہ، بِلیَہ۔ بَلِیَّہ، اور بَلَا ہے اور جمع بَلَایا ہے۔

امتحان میں مشقت کا معنی پایا جاتا ہے، اور یہ بہر حال ایک عام مفہوم ہے جس میں اختیاری، غیر اختیاری تمام امور شامل ہیں۔ اس کے سوا دوسرے معانی بھی لسان العرب میں بیان کیے گئے ہیں مگر وہ سب المعجم الوسیط سے اوپر نقل ہو چکے۔

فقہا کے عرف میں اِبْتِلا کا لفظ حرام میں پھنسنے کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔

ہدایہ میں ہے:

دَلَّتِ المسئلةُ على أنَّ الملاهي كلّها حرام ـ وكذا قولُ ابي حنيفة "اُبْتُلِيتُ" لاَنَّ الابتِلاء يكون بالمحرّم اهـ(۲)	یہ مسئلہ اس امر کی دلیل ہے کہ سارے لہو لعب حرام ہیں، یوں ہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا یہ ارشاد بھی کہ "میں مبتلا ہو گیا" کیوں کہ ابتلا حرام میں ہوتا ہے۔

اب عموم اور بلویٰ دونوں کے معانی کو یکجا کیجیے تو عموم بلویٰ کی تشریح یہ سامنے آئے گی: عام مشقت، مصیبت، تکلیف، سب کا مشقت میں پھنس جانا، حرام میں مبتلا ہونا، آزمائش سے دوچار ہونا، ہلاکت کے دہانے پر پہنچ جانا، عاجز آجانا۔ یہ مفہوم اس کی فقہی تعریف میں بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ آئندہ سطور سے عیاں ہوگا۔

(۱) لسان العرب، ص:۱۰۲، ج:۱٤، دار الكتب العلمية، بيروت.
(۲) هداية، ص:٤٣٩، ج:٤، كتاب الكراهية، مجلس البركات.

عمومِ بلویٰ کی تشریح: فقہی حیثیت سے: اس بے مایہ کو عمومِ بلویٰ کی تعریف کتبِ فقہ میں نہ ملی، اس لیے اس کے تعلق سے فقہی جزئیات اور فقہا کے ارشادات کو سامنے رکھ کر اس کی تشریح کی کوشش کی ہے۔ مثلاً: کتاب الطھارۃ کا ایک مسئلہ ہے کہ غیر ماکول اللحم پرندے کی بیٹ امام اعظم علیہ الرحمۃ والرضوان کے نزدیک نجاستِ خفیفہ ہے کیوں کہ اس میں عموم بلویٰ پایا جاتا ہے۔ مگر صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہاں عمومِ بلویٰ متحقق نہیں کیوں کہ عموم کے لیے "کثرتِ ابتلاء" چاہیے جو یہاں مفقود ہے۔ چناں چہ تبیین الحقائق میں ہے:

ووجه التغليظ انه لا تكثر اصابته اھ۔ (۱)

اس کے تحت حاشیہ امام شلبی میں ہے:

ای فلا یکون فیه بلوی اھ۔ (۲)

مغلظہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زیادہ تر بیٹ لوگوں کے اوپر نہیں گرتی اس لیے اس میں بلویٰ وحرج نہیں۔

اس عبارت کے مفہوم مخالف سے یہ معلوم ہوا کہ عموم بلویٰ کے لیے یہ ضروری ہے کہ "محظور میں ابتلا کثرت سے ہونا چاہیے۔"

فتح القدیر میں ہے:

لانّها (أی البلوٰی) انّما تَتَحَقَّقُ باغلبیة عُسرِ الِا نفکاك. (۳)

عموم بلویٰ کا تحقق محض وہاں ہوتا ہے جہاں عام طور سے محظور سے بچنا دشوار ہو۔

اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔

ایک: یہ کہ عموم بلویٰ صرف وہاں متحقق ہوتا ہے جہاں محظور شرعی سے بچنا دشوار ہو۔

---

(۱) تبیین الحقائق، ص:۲۰٤، ج:۱، باب الانجاس، برکات رضا پوربند گجرات۔

(۲) حاشیہ تبیین الحقائق، ص:۲۰٤، ج:۱، باب الانجاس، برکات رضا پوربند گجرات۔

(۳) فتح القدیر، ص:۱۷۹، ج:۱، باب الانجاس وتطهیرها پاکستان۔

دوسرے: یہ کہ یہ دشواری نادر نہ ہو، بلکہ اَغلب ہو، یعنی زیادہ تر پائی جاتی ہو۔

فقہاے کرام کے دوسرے ارشادات سے بھی یہی افادات واضح ہو کر سامنے آتے ہیں جیسا کہ آنے والے جزئیات اس کے شاہد ہیں۔

اور یہ حقیقت تو سب پر عیاں ہے کہ صرف عوام کالانعام کا ابتلا کوئی چیز نہیں، ورنہ عوام کا ابتلا بہت سے معاصی میں ہوتا ہے مگر وہ قطعی معتبر نہیں۔ مثلاً: سجدے میں انگلیوں کا پیٹ نہ لگنا، غسل میں ناک کے نرم بانسے تک پانی نہ چڑھانا، داڑھی منڈانا، نماز نہ پڑھنا، غلط قرأت کرنا وغیرہ۔

عموم بلویٰ کی تعریف: اس تفصیل کی روشنی میں عموم بلویٰ کی تعریف یہ ہوئی: ''وہ حالت و کیفیت جس کے باعث عوام و خواص سبھی محظور شرعی میں مبتلا ہوں اور دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی ایک کے تحفظ کے لیے اس سے بچنا متعذر یا حرج وضرر کا سبب ہو۔

عموم بلویٰ کی تعریف اس بے مایہ کو کتب فقہ میں کہیں نظر نہ آئی، لیکن فقہا کے ارشادات و مواقع اطلاقات سے عموم بلویٰ کی جو حقیقت اجاگر ہو کر سامنے آئی وہ یہی ہے۔

عموم بلویٰ کا اثر و دائرۂ اثر: عموم بلویٰ کبھی درجۂ ضرورت میں ہوتا ہے اور کبھی درجۂ حاجت میں۔ اس لیے جو دائرۂ اثر حاجت اور ضرورت کا ہے وہی دائرۂ اثر عموم بلویٰ کا بھی ہے، تو کچھ خاص امور کو چھوڑ کر یہ بھی عامۂ ابواب فقہ میں تخفیف و تغیر حکم کا سبب ہے جس میں عبادات، معاملات وغیرہ سبھی شامل ہیں۔

عموم بلویٰ کے مسائل: کتب فقہ میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ ہم یہاں صرف چند کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

یہ مسائل دو طرح کے ہیں، کچھ تو وہ ہیں جن سے بچنا ممکن نہیں یعنی وہ درجۂ ضرورت میں ہیں۔ اور کچھ ایسے ہیں جن سے بچنا ممکن ہے اور یہ وہ مسائل ہیں جو درجۂ حاجت میں ہیں۔

ہم ذیل میں صرف نمونے کے طور پر دونوں کے کچھ شواہد پیش کرتے ہیں۔

وہ مسائل جن میں محظور سے بچنا ممکن نہ ہو: اشباہ میں ہے:

السادس: العُسر وعموم البلویٰ: (۱) کالصّلاۃ مع نجاسۃ المعذر الّتی تصیب ثیابہٗ وکان کلّما غسلھا خرجت. (۲) ودم البراغیث (۳) والبق فی الثوب وان کثُرَ (٤) وبولٍ ترَشَّشَ علی الثّوبِ قدرَ رُؤسِ الاِبر (٥) وطین الشّوارِع (٦) واثرِ نجاسۃٍ عَسُرَ زوالُہٗ (۷) وبولِ سِنّورٍ فی غیر اوانی الماء، وعلیہ الفتویٰ (۸) وریقِ النائم مُطلقًا عَلَی المُفتٰی بہٖ (۹) وَاَفْوَاہِ الصِّبْیان (۱۰) وَغبارِ السّرقین (۱۱) ومِن ذٰلک قولُنا بِاَنَّ النّار مُطَہِّرَۃٌ لِلرَّوثِ والعَذِرَۃ فقُلنا بطھارۃ رَمادھا تَیْسِیرًا وَاِلَّا لَزِمَتْ نجاسَۃُ الخُبز فی غالِب الأمصَار (۱۲) ومن ذٰلک طھارۃُ بولِ الخُفَّاشِ وخُرْءِہٖ (۱۳) ومَاتَرَشَّشَ عَلَی الغَاسِلِ مِن غُسَالَۃِ المیّتِ مِمَّا لایُمْکِنُ الاحتِرَازُ عنہ (١٤) وَمَارُش

اسبابِ تخفیف سے چھٹا سبب دشواری و ''عمومِ بلویٰ'' ہے۔ شریعت طاہرہ اس کی وجہ سے بھی احکام میں چھوٹ اور آسانی عطا فرماتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ درج ذیل چیزوں سے نجاست کا حکم اٹھالیا گیا ہے۔

(۱) معذور کے بدن سے نجاست برابر نکلتی رہتی ہو کہ جب بھی دھوے نجاست نکل آئے تو اس کی نماز نجاست کے ساتھ ہی صحیح ہے۔ (۲-۳) کپڑے میں پسو اور کھٹمل کا خون، اگرچہ زیادہ ہو۔ (۴) سوئی کی نوک کی مقدار کپڑے پر پیشاب کی چھینٹیں۔ (۵) سڑکوں کی کیچڑ (۶) نجاست کا اثر (رنگ، دھبہ وغیرہ) جس کا ازالہ دشوار ہو (۷) اور قول مفتی بہ پر پانی کے برتنوں کے سوا میں بلی کا پیشاب (۸) نیز مذہب مفتی بہ پر سونے والے کے منھ کی رال (۹) اور بچوں کے منھ (۱۰) خشک پاخانے کا غبار (۱۱) گوبر کی راکھ کو بھی امت کی آسانی کے لیے پاک مانا گیا ہے۔ ورنہ اکثر شہروں میں روٹی کا ناپاک ہونا لازم آئے گا۔ (۱۲) چمگادڑ کے پیشاب اور بیٹ کی طہارت بھی اسی نوع سے ہے۔ (۱۳) اور میت کو غسل دیتے وقت اڑنے والی چھینٹیں جن سے نہلانے والا بچ نہیں سکتا

به السُّوق اِذا ابْتَلَّ بِهٖ قَدَماه اھ ملخصا.(۱)

(۱۴)اور بازاروں کا چھڑکاؤ جس سے قدم بھیگ جائیں۔

(۱۵)بہار شریعت میں ہے:

موزے یا جوتے میں دلدار نجاست لگی جیسے پاخانہ، گوبر، مَنی تو اگر چہ وہ نجاست تر ہو، کھرچنے اور رگڑنے سے پاک ہو جائیں گے۔(۲)

یہ مسلک شیخِ مذہب حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا ہے جو انھوں نے بوجہ عموم بلویٰ اختیار فرمایا۔ چناں چہ ہدایہ میں ہے:

وعن ابی یوسف رحمه اللّٰهِ انه اذا مَسَحَهٗ بالارض حتّٰی لم یبق أثرُ النّجاسة یطهُر لِعُمُوم البَلوىٰ واطلاقِ مَایُروىٰ وعلیه مشائخنا رحمهم اللّٰه تعالىٰ.(۳)

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے مروی ہے کہ جوتے کو زمین سے اچھی طرح پونچھ دیا اس میں نجاست کا اثر نہ رہ گیا تو وہ بوجہ عموم بلویٰ و اطلاقِ حدیث پاک ہو جائے گا۔ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا موقف یہی ہے۔

فتح القدیر میں ہے:

وعلىٰ قول ابی یوسف اکثرُ المَشَائخ وهو المختار لِعُمُومِ البَلوىٰ اھ.(۴)

اکثر مشائخ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے قول پر حکم دیتے ہیں اور عموم بلویٰ کی وجہ سے یہی مختار ہے۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ص:۹۷، ۹۸، القاعدۃ الرابعۃ من الفن الاول، مطبع نول کشور و ص:۲۲۸، ۲۲۹، مطبع ادارۃ القرآن، پاکستان۔

(۲) بہار شریعت، ص:۱۰۶، ج:۲ /نجس چیزوں کے پاک کرنے کا طریقہ، قادری بک ڈپو، بریلی شریف

(۳) ہدایہ، ج:۱، ص:۵۶، باب الانجاس و تطہیرھا، مجلس البرکات۔

(۴) فتح القدیر، ص:۱۷۲، ج:۱، باب الأنجاس و تطہیرھا، پاکستان۔

رد المحتار کے الفاظ ہیں:

وعلیٰ قول الثانی اکثرُ المَشَائخ وهو الاصَحُّ المُختَارُ وَ عَلَيْهِ الفَتویٰ لِعُمُومِ البَلویٰ ولِاطلَاقِ حَدِيثِ أبی داؤد: "اذا جاءَ احدُکم فی المسجد فَلْيَنظُر فان رأی فِی نَعلِهِ اَذًیٰ و قذرًا فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فيهما" کما فی البحر وغیرہ۔ (۱)

اکثر مشائخ امام ابو یوسف رحمۃُ اللہ تعالیٰ علیہ کے قول پر ہیں، یہی اصح و مختار ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ایک تو عموم بلویٰ کی وجہ سے، دوسرے ابوداؤد شریف کی اس حدیث کی وجہ سے کہ "جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو اپنے جوتے کو دیکھ لے اگر اس میں نجاست یا کوئی گھن کی چیز لگی ہو تو اسے پونچھ دے اور جوتے پہنے ہوئے نماز پڑھ لے۔" ایسا ہی بحر الرائق میں ہے۔

(۱۶) نماز میں قرأت میں اعرابی غلطی بوجہ عموم بلویٰ مفسد نماز نہیں۔

رد المحتار میں ہے:

وقال بعض المشائخ: لا تفسد لعموم البلویٰ۔ (۲)

بعض مشائخ نے فرمایا کہ عموم بلویٰ کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی۔

اب اسی پر فتویٰ ہے۔

(۱۷) فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

ولو اَنّ سکۃً فیھا دور لقوم فرمیٰ بعضُ اصحاب السکۃ بثلجھم فزلقَ بھا انسان او دابّۃ فھلکت قال محمدٌ

گلی میں لوگوں کے مکانات ہیں، انھیں میں سے ایک شخص نے راستہ میں برف ڈال دی جس سے کوئی آدمی پھسل گیا یا کوئی جانور گر کر مر گیا، تو امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا قول

---

(۱) رد المحتار ص:۲۳٤، ج:۱ و ص:۲۲٦، ج:۱ اول باب الانجاس۔

(۲) رد المحتار ص:۲۹۳، ج:۲، باب ما یُفسِد الصلوٰۃ۔

رحمه الله تعالى: ان لم تكن السّكة نافذة لاضمان فيه وان كانت نافذة وجب الضمان. قالوا: هذا جوابُ القياس. وفي الاستحسان لايضمن لِعُمُوم البَلوىٰ كانت السّكة نافذة اولم تكن.(۱)

یہ ہے کہ اگر کوچہ نافذہ نہ ہو(لوگوں کا اس سے گزر نہ ہوتا ہو) تو پھینکنے والے پر ضمان نہیں ہے اور اگر وہ کوچہ نافذہ ہو تو ضمان واجب ہے۔علما نے فرمایا کہ یہ جواب قیاسی ہے اور استحساناً "عموم بلویٰ" کی وجہ سے ضمان واجب نہیں خواہ کوچہ نافذہ ہو یا غیر نافذہ۔(مولانا ساجد علی مصباحی)

وہ مسائل جن میں محظور سے بچنا ممکن ہو: اشباہ میں ہے:

(۱) ومن هذا القبيل بيع الأمانة المسمّىٰ ببيع الوفاء جوّزه مشائخ بلخ وبخار اتوسعةً. وبيانُه في شرح الكنز من باب خيار الشرط اه.(۲)

اسی قبیل سے بیع امانت ہے جسے بیع وفا بھی کہا جاتا ہے، اسے مشائخ بلخ و بخارا نے آسانی کے لیے جائز قرار دیا، اس کا بیان شرح کنز باب خیار الشرط میں ہے۔

واضح ہو کہ بطور بیع عینہ وغیرہ بیع وفا سے بچنا اور اس سے وابستہ فائدہ حاصل کرنا ممکن تھا۔ اس کی تفصیل کتاب مستطاب "كفل الفقيهِ الفاهِم" وغیرہ میں ہے۔

(۲) فتاویٰ رضویہ میں تالاب کے اجارے کے بارے میں ہے:

"عامۂ کتب میں اس اجارے کو ناجائز و باطل فرمایا اور یہی موافق اصول و

---

(۱) فتاوىٰ قاضى خان، فصل فيما يضمن بارسال الدابّة علىٰ هامش الفتاوى الهندية، ص:۲٤۹، ج:۳.

(۲) الأشباه ص:۱۰۰، مبحث العُسر وعموم البلوى. القاعدة الرابعة من الفن الاول: المشقة تجلب التيسير.

قواعد مذہب ہے اور جامع المضمرات میں جواز پر فتویٰ دیا:

فی الدرّ المختار: جاز اجارة القناة والنّهر مع الماء. به يُفتٰى لِعُمُومِ البَلوىٰ و مضمرات. انتهی اَمّا النهرُ مع الماء فهٰذا هو الّذی تقتضی القواعد ببطلان اجارتِه لانَّهَا اِجارةٌ وَقَعَتْ علَى استِهْلاكِ عَيْنٍ فاحتاج الَى الاِستِنَاد بِعُمُومِ البَلوىٰ كما جاز اجارة الظئر مع أنها ايضًا علی استهلاكِ عينٍ. ولقد اَحْسَنَ اِذْ عَلَّلَ الافتاء بِعُمُومِ البَلوىٰ لا بحصنول الجواز بِالتّبع اه. (۱)

درمختار میں ہے کہ نالے اور دریا کا اجارہ پانی کے ساتھ جائز ہے، عموم بلویٰ کی وجہ سے اسی پر فتویٰ ہے۔ (مضمرات) اور قواعد مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے ساتھ دریا کا اجارہ باطل ہو، کیوں کہ یہ اجارہ پانی تلف کرنے (بہا دینے) پر ہوا ہے جو فقہ کی زبان میں اِستِہلاکِ عَین ہے اس لیے ضرورت پیش آئی کہ عموم بلویٰ کا سہارا لے کر اسے جائز قرار دیا جائے جیسے دایہ کا اجارہ بھی استہلاک عین پر ہی ہوا ہے اور بوجہ عموم بلویٰ جائز ہے۔ صاحب مضمرات نے اچھا کیا کہ عموم بلویٰ کی وجہ سے جواز کا فتویٰ دیا، نہ یہ کہ بتبعا جائز قرار دیا۔ (ن.ر.)

یہاں مذہب کی خلاف ورزی سے بچنا دو طرح سے ممکن تھا، چناں چہ فتاویٰ رضویہ کے اسی فتوے میں ہے۔

(الف) ”اور احوط یہ ہے کہ تالاب کے کنارے کی چند گز ”زمینِ محدود“ معین کرایہ پر دے، اور پانی وغیرہ سے انتفاع مباح کر دے۔ یوں اسے کرایہ اور اسے پانی، مچھلی جائز طور پر مل جائیں گے۔

”فی البزازية بعد ماقدمنا عنها: والحيلةُ فی الكلّ ان يستاجر

(۱) فتاویٰ رضویہ، جلد ہشتم، ص:۱۵۷-۱۵۸-۱۵۹، سنی دار الاشاعت۔

موضعا معلوما لعطن الماشية ويبيح الماء و المرعىٰ الخ."

(ب) یا زراعت کو کنارے کی زمین اور تالاب جس سے اس زمین کو پانی دیا جائے سب ملا کر کرایے پر دے کہ تالاب کا اجارہ بھی بالتبع جائز ہو جائے۔

"في البزازية: لم تصح اجارة الشرب لوقوع الاِجارة علىٰ استهلاك العين مقصودًا اِلّا اِذا اجرَ او بَاعَ مَعَ الاَرْضِ فحينئذٍ يجوز تبعًا اھ."(۱)

فتاویٰ بزازیہ میں ہے کہ حصۂ آب کا اجارہ درست نہیں ہے، کیوں کہ یہ اجارہ استہلاک عین پر ہوا ہے۔ ہاں اگر زمین کے ساتھ حصۂ آب کو کرایے پر دے یا بیچے تو یہ تبعاً جائز ہے۔

(۳) چکی مشین کی جرتی کی حیثیت اجرت کی ہے اس طور پر یہ قفیز طحان کے معنی میں ہے اس میں عوام وخواص سبھی مبتلا ہیں اس لیے اس کی اجازت بوجہ عموم بلویٰ ہوگی۔

حالاں کہ اس سے بچنا بایں طور پر ممکن ہے کہ آٹے کا مالک اجرت کچھ بڑھا دے یا پہلے ہی گیہوں وغیرہ سے کچھ دے دے۔

(۴) امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ والرضوان کی روایتِ نادرہ کے مطابق بوجہ عموم بلویٰ اب دیہات میں جمعہ جائز ہے۔ فتاویٰ رضویہ جلد سوم میں ایک فتویٰ اسی روایتِ نادرہ پر ہے۔

حالاں کہ اس سے علما کا بچنا اور ترغیب کے ذریعہ بہت سے عوام کو بچانا ممکن ہے۔

(۵) فوٹو کھنچوانے کا مسئلہ بھی بلاشبہ عموم بلویٰ کے دائرے میں آچکا ہے کہ عوام الناس کے ساتھ ساتھ اکابر علما اور اصحاب ورع وتقویٰ بھی اس میں مبتلا ہو چکے ہیں۔

مگر اس سے بچنا ممکن ہے یا نہیں یہ ارباب بصیرت واصحاب فقہ کے حوالے ہے۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، جلد ہشتم، ص: ۱۰۷ سنی دار الاشاعت۔

(۶) حقہ نوشی کے جواز کی ایک وجہ عموم بلویٰ ہے۔ چناں چہ مجدد اعظم فرماتے ہیں:

"بالجملہ عند التحقیق اس مسئلہ (حقہ نوشی) میں سوا حکم اباحت کے کوئی راہ نہیں ہے، خصوصاً ایسی حالت میں کہ عجماً و عرباً، شرقاً و غرباً عام مومنین بلاد و بقاع تمام دنیا کو اس سے ابتلا ہے تو عدم جواز کا حکم دینا عامۂ امت مرحومہ کو معاذ اللہ فاسق بنانا ہے۔ جسے ملت حنفیہ سمحہ سہلہ غراء بیضاء ہرگز گوارہ نہیں فرماتی۔

اقول: ولسنا نعنی بِهٰذا اَنَّ عَامَّةَ المسلمین اذا ابتلَوا بحرامٍ حَلَّ، بل الاَمرُ اَنَّ عُموم البَلوىٰ مِن موجباتِ التَّخفیفِ شرعاً وما ضاق الأمر الاّ التَّسَعَ فاذا وقع ذٰلك فی مسئلةٍ مُختَلَفٍ فیها ترجَّحَ جانبُ الیُسر صونًا لِلمُسلِمین عن العُسْرِ اھ.(۱)

میں کہتا ہوں اس سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ اگر عام مسلمان کسی حرام میں مبتلا ہو جائیں تو وہ حلال ہو جاتا ہے، بلکہ مقصود یہ ہے کہ "عموم بلویٰ" از روئے شرع باعث تخفیف ہے۔ اور (یہ مسلّم ہے کہ) جس امر میں بھی تنگی آئی اس میں وسعت پیدا ہوئی ہے۔ لہٰذا اگر کسی اختلافی مسئلہ میں "عموم بلویٰ" ہو جائے تو مسلمانوں کو تنگی سے بچانے کے لیے آسان صورت کو ترجیح ہوگی۔ (مولانا ساجد علی مصباحی)

حقہ نوشی بھی فعل غیر اختیاری نہیں بلکہ اختیاری ہے۔ ان مسائل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عموم بلویٰ کے لیے ہر ہر فرد کا ابتلا ضروری نہیں ہے بلکہ اکثر افراد کا ابتلا بھی کافی ہے۔ کیوں کہ بہت سے لوگ ہیں جو حقہ نہیں پیتے، تالاب کو اجارے پر نہیں لیتے، دودھ پلانے کے لیے دایہ نہیں رکھتے۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۴۳، ج:۱۰، رسالہ: حقة المرجان لمهم حكم الدخان۔

(۷) در مختار باب الانجاس میں ہے:

ویطھر زیتٌ تنجّس بِجَعْلِه صابونًا. بِهٖ یفتیٰ للبلویٰ کتنور رشّ بِمَاءٍ نجسٍ لاباسَ بالخَبْزِ فیه اھ.

ناپاک تیل کو صابن بنا دیا جائے تو وہ پاک ہو جائے گا عموم بلویٰ کی وجہ سے اسی پر فتویٰ ہے جیسے تنور پر ناپاک پانی کا چھڑکاؤ ہوا تو اس میں روٹی پکانے میں کوئی حرج نہیں۔

• رد المحتار میں ہے:

یدخل فیه کلّ ماکان فیه تغیّر وانقلاب حقیقةٍ وکان فیه بلوی عامة.(۱)

یہی حکم ان تمام چیزوں کا ہے جن کی حقیقت بدل جائے یا متغیر ہو جائے اور ساتھ ہی ان میں عموم بلویٰ بھی ہو۔

ناپاک تیل کے صابن سے بچنا ناممکن نہیں، علم ہو تو ہر شخص بچ سکتا ہے پھر بھی عموم بلویٰ متحقق ہے۔

عموم بلویٰ کی اصل کتاب وسنت سے: کتاب وسنت میں ''عموم بلویٰ'' کی اصل وہ آیات واحادیث ہیں جن میں ''حرج'' کی وجہ سے تخفیف و رخصت عطا کی گئی ہے اور ''دفعِ حرج'' کو شریعت کے ''بنیادی اصول'' کا درجہ دیا گیا ہے۔ عموم بلویٰ میں حرج عام ہوتا ہے اور لوگ زیادہ تر مشقت سے دوچار ہوتے ہیں اس وجہ سے اسے حرج کے بجائے عموم بلویٰ کے نام سے موسوم کیا گیا، یعنی یہ حرج عام کی دوسری تعبیر ہے۔

یوں ہی وہ نصوص بھی اس کی اصل قرار پائیں گی جن میں امتِ مرحومہ کو اس لیے تخفیف و آسانی سے نوازا گیا ہے کہ اصل حکم پر لوگ عام طور پر عمل نہ کرتے اور معاصی میں مبتلا ہوتے، جیسے: (۱) نمازوں کی تعداد میں تخفیف کہ اولاً پچاس وقت کی نمازیں فرض ہوئی تھیں پھر بتدریج پینتالیس وقت کی نمازیں معاف کر دی

(۱) رد المحتار، ص: ۲۳۱، ج: ۱، باب الانجاس.

گئیں۔(۱)-(۲) اور جیسے نمازِ عشا کے وقت مستحب میں تقدیم کہ حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی منشا کے مطابق اس کا وقت مستحب نصف شب تھا مگر اس وقت میں ادائیگی امت کے لیے شاق اور حرجِ عام کی باعث تھی، اس لیے آپ نے اس کا حکم نہ دیا۔(۲)-(۳) اور اس طرح کی کثیر احادیث ہیں جن میں امت کو حرجِ عام سے بچانے کے لیے آسان احکام دیے گئے ہیں۔

حرج اور عموم بلویٰ میں فرق: حرج اور عموم بلویٰ میں فرق یہ ہے کہ حرج عام ہے اور عموم بلویٰ خاص۔ جہاں عموم بلویٰ ہوگا وہاں حرج بھی ضرور ہوگا لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جہاں حرج ہو وہاں عموم بلویٰ بھی پایا جائے۔ مختصراً اس کی تشریح یہ ہے کہ عموم بلویٰ میں عوام وخواص سب کا عام طور پر مشقت وضرر میں ابتلا ضروری ہے جب کہ حرج میں کسی ایک فرد کا مشقت وضرر میں مبتلا ہونا بھی کافی ہے۔ مثلاً آنکھ کے اندر شراب کی ایک بوند پڑ گئی اسے پانی سے پاک کرنے میں ضرر ہے، عورت کی چوٹی مضبوط گندھی ہے تو غسل کے لیے اسے کھولنے میں مشقت ہے اور یہ ضرر و مشقت بلا شبہ ایک فرد خاص کے لیے ہے تو یہاں حرج ہے مگر عموم بلویٰ نہیں۔

بلفظ دیگر یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ حرج کی دو قسمیں ہیں۔

حرج خاص، حرج عام: ''حرج عام'' کو عموم بلویٰ کو کہتے ہیں اور ''حرج خاص'' کو ''حرج'' سے موسوم کرتے ہیں۔ جیسے کہتے ہیں کہ تصور کی دو قسمیں ہیں: تصور فقط، تصور مع الحکم۔ تصور فقط کو عام طور سے عرف منطق میں ''تصور'' ہی سے موسوم کرتے ہیں اور اس سے مراد تصدیق کا مقابل لیتے ہیں اور کبھی اسے تصور فقط اور تصور ساذج سے بھی یاد کرتے ہیں۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی مراد یہاں حرج سے حرج مطلق ہے جو حاجت و

---

(۱) صحیح مسلم شریف، ص: ۹۱، ج: ۱، کتاب الایمان، باب الاسراء۔

(۲) صحیح مسلم شریف، ص: ۲۲۹، ج: ۱، باب وقت العشاء و تاخیرھا۔

حرجِ خاص اور حرجِ عام یعنی عموم بلویٰ دونوں کو عام ہے۔ اسی لیے آپ نے یہاں حاجت اور عموم بلویٰ کا الگ سے ذکر نہ فرمایا۔

منصوص مسائل میں عموم بلویٰ کا اعتبار: امام فخر الدین عثمان بن علی زیلعی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (متوفی ۷۴۳ھ) فرماتے ہیں کہ مقام نص میں عموم بلویٰ کا کوئی اعتبار نہیں۔ چناں چہ وہ تبیین الحقائق میں رقم طراز ہیں:

ولا اعتبار عنده (اى عند الإمام أبى حنيفة) بالبلوىٰ فى موضع النّص كما فى بول الآدمى، فانّ البلوىٰ فيه اعمّ اھ.[1]	امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک مقام نص میں عموم بلویٰ کا کوئی اعتبار نہیں جیسے انسان کے پیشاب میں عموم بلویٰ ہے، مگر وہ عفو نہیں ہے۔

لیکن امام ابن الہمام کمال الدین حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ مقام نص میں بھی عموم بلویٰ معتبر ہے اور یہ نص کا معارضہ رائے سے نہیں ہے بلکہ دراصل یہ نص کا معارضہ نص سے ہے کیوں کہ ابتلاے عام کی وجہ سے حرج پیدا ہو گیا اور حرج نصِ قرآنی سے مدفوع ہے۔ ارشاد باری ہے:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ.	اللہ نے تمہارے اوپر دین میں کوئی تنگی نہ رکھی۔

امام ابن الہمام کی اصل عبارت یہ ہے:

وما قيل: "إنّ البلوىٰ لا يُعتبرُ فى موضع النّصّ عندهٗ كبول الانسان" ممنوعٌ، بل تُعتبر اذا تحققت (البلوىٰ) لِلنّصّ النافى لِلحَرَج وهو ليس	یہ قول کہ: مقام نص میں عموم بلویٰ کا اعتبار نہیں جیسے: "انسان کا پیشاب" ناقابل تسلیم ہے، بلکہ عموم بلویٰ متحقق ہو تو مقام نص میں بھی معتبر ہوگا کہ (اس میں حرج شدید ہے اور) نص قرآن نے حرج کی نفی فرما دی ہے اور یہ رائے

(۱) تبیین الحقائق، ص: ۷۴، ج ۱، باب الانجاس۔

مُعارَضَةَ النَّصِ لِلنَّصِ بِالرَّای. والبلوىٰ فی بول الانسان کرؤس الإِبر لأنّها اِنّما تتحقّق باغلبية عُسر الاِنفِکاك اھ. (۱)	وقیاس کے ذریعہ نص سے نص کا معارضہ نہیں ہے (بلکہ نص صریح خود ہی حرج کو دفع فرماتا ہے) اور انسان کے پیشاب میں سوئی کی نوک کی مانند بوندوں میں ابتلاے عام ہے کیوں کہ زیادہ تر ان سے بچنا دشوار ہے۔

مجدد اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان بھی اسی کے قائل ہیں۔ چناں چہ آپ نے فتاویٰ رضویہ میں پُڑیا کے مسئلہ میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔ لکھتے ہیں:
''پڑیا میں اسپرٹ کا ملنا اگر بطریقۂ شرعی ثابت بھی ہو تو اس میں شک نہیں کہ ہندیوں کو اس کی رنگت میں ابتلاے عام ہے۔''

وعمومُ البلوىٰ من موجبات التَخفيف حتّى من موضع النصّ القطعي.	اور عموم بلویٰ اسباب تخفیف سے ہے یہاں تک کہ جس چیز کے بارے میں نص قطعی وارد ہے اس میں بھی یہ باعث تخفیف ہے۔ (ن.ر.)

نہ کہ محل اختلاف میں جو زمانۂ صحابہ سے عہد مجتہدین تک برابر اختلافی چلا آیا۔ (۲)

تبیین الحقائق میں جہاں امام زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ بات لکھی ہے وہیں امام شلبی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے حاشیۂ تبیین میں ایک نوٹ لکھ کر ان کی تنقید کی ہے۔ نوٹ میں انھوں نے امام ابن الہمام کی یہی عبارت نقل کی اور اسے برقرار رکھا، اور اشباہ میں جو یہ نقل کیا: ''وقال فی باب الأنجاس. ولا اعتبار عنده بالبلوىٰ فی موضع النص الخ.''

تو اس کے قائل یہی صاحب تبیین امام زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ہیں۔ اصل

(۱) فتح القدیر، ص:۱۷۹، ج:۱، باب الأنجاس وتطهيرها.
(۲) فتاوىٰ رضويه، ص:۴۹، ج:۲. رضا اکیڈمی، ممبئی.

میں امام زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کو یہ شبہ ہوا کہ مقام نص میں عموم بلویٰ کا اعتبار رائے سے نصِ کتاب وسنت کا معارضہ ہے تو حضرت محقق نے "بل تعتبر للنص النافی للحرج." فرما کر اس کا ازالہ فرمادیا۔

بات امام محقق کی وزنی ہے اس لیے یہی راجح ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ عموم بلویٰ کی وجہ سے نص متروک ہو جائے گا، بلکہ اس کی وجہ سے اس کے حکم عمومی میں کچھ تخصیص ہو جائے گی۔ لہٰذا پیشاب کی نجاست نص سے ثابت ہے تو عموم بلویٰ کی وجہ سے وہ طہارت میں تبدیل نہ ہوگی البتہ سوئی کی نوک کی مقدار چھینٹیں عفو قرار پائیں گی۔

عموم بلویٰ حلّت وحرمت میں بھی باعث تخفیف ہے: امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

اِنّ عموم البلویٰ من موجبات التخفیف شرعاً. ولا یخفیٰ علیٰ خادم الفقه ان هذا کما هو جارٍ فی باب الطّهارة والنَّجاسَةِ کذٰلك فی باب الاِبَاحةِ والحُرمَة. ولذا تراه مِن مُسَوِّغاتِ الاِفتاءِ بقول غیر الاِمام الأعظم رضی الله تعالیٰ عنه کما فی مَسئلةِ المُخابرة وغیرِها، بل هو من مُجوّزاتِ المَیل الیٰ روایة النّوادر علیٰ خلاف ظاهر الروایة کما نصّوا علیه، وقد

عمومِ بلویٰ از روئے شرع باعثِ تخفیف ہے اور خادم فقہ پر پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ جس طرح طہارت ونجاست کے باب میں اثر انداز ہے اسی طرح اباحت وحرمت کے باب میں بھی اثر انداز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عموم بلویٰ کا شمار ان امور میں ہے جن کی وجہ سے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علاوہ دوسرے امام کے قول پر فتویٰ دینے کی اجازت ہے۔ جیسا کہ مسئلہ مخابرہ وغیرہ میں ہے۔ بلکہ یہ ان میں سے ہے جن کی وجہ سے ظاہر الروایہ کے خلاف روایات نادرہ کی طرف میلان جائز ہے۔ جیسا کہ علما نے اس کی

تشبّث العلماء بهٰذا في كثير مِنْ مسائل الحلال والحرام. ففي الطّريقة وشرحها الحديقة: في زماننا هٰذا لايمكن الأخذ بالقولِ الأحوطِ في الفتوىٰ الذي أُفتي به الأئمّةُ وهو ما اختارهٗ الفقيهُ ابو الليث انّه إن كان في غالبِ الظّنِّ أنّ اكثر مالِ الرّجلِ حلال جاز قبولُ هديته ومُعاملتهٗ والّا لَا اه ملخصًا.

وفي ردّ المحتار من مسئلة بيع الثمار: لايخفىٰ تَحَقُّقُ الضّرورةِ في زماننا ولا سيما في دمشق الشّام وفي نزعهم عن عادتهم حَرَجٌ وماضاقَ الأمرُ الّا اتّسَعَ. ولا يخفىٰ انّ هٰذا مُسَوِّغٌ للعدولِ عن ظاهر الرواية اه.

الىٰ غير ذٰلك من مسائل يكثر عدُّها ويطولُ سردُها، فاندفع ماعسىٰ ان يوهم من قول الفاضل اللكنوي انّ عموم البلوىٰ انما يؤثر في باب

صراحت فرمائی ہے۔

اور علمائے کرام نے بہت سے مسائل حلال و حرام میں اس سے استدلال کیا ہے چناں چہ "طریقۂ محمدیہ" اور اس کی شرح "حدیقۂ ندیہ" میں ہے کہ ہمارے زمانے میں اس قول احوط پر فتویٰ دینا جس پر ائمہ کرام نے دیا ہے ممکن نہیں۔ اسی کو فقیہ ابو اللیث نے اختیار کیا کہ اگر غالب گمان ہو کہ اس آدمی کا اکثر مال حلال ہے تو اس کا ہدیہ قبول کرنا اور اس کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے، ورنہ نہیں۔ اھ ملخصا۔

شامی میں پھلوں کی بیع کے مسئلہ میں ہے: ہمارے زمانے میں ضرورت کا تحقق پوشیدہ نہیں ہے۔ خصوصاً شام کے شہر دمشق میں۔ اور ان کو عادت سے ہٹانے میں حرج ہے۔ اور جس امر میں بھی تنگی آئی اس میں وسعت پیدا ہوئی ہے۔ اور یہ بات ظاہر الروایہ سے عدول کو جائز قرار دیتی ہے۔ انتہیٰ۔

اس کے علاوہ بھی بہت سے مسائل ہیں جن کا ذکر طویل ہے۔ اس تقریر سے فاضل لکھنوی کے قول سے پیدا ہونے والا وہم دور ہو گیا کہ "عموم بلویٰ" صرف طہارت ونجاست کے باب میں اثر انداز

الطّھارۃ والنّجاسۃ، لا فی باب	ہوتا ہے، نہ کہ حرمت واباحت کے باب
الحرمۃ والاِباحۃ صرّح بہ	میں علماے کرام نے اس کی صراحت
الجماعۃ اھ.(۱)	فرمائی ہے۔(مولانا ساجد علی مصباحی)

عموم بلویٰ سبب اختیاری ہے یا اضطراری: عموم بلویٰ سبب اختیاری بھی ہے اور سبب اضطراری بھی۔ جیسا کہ اس کے لغوی معانی اور اس کے فروع وجزئیات سے عیاں ہے۔ ابھی جو مسائل پیش ہوئے ہیں وہ بھی اس امر کے شاہد ہیں کہ عموم بلویٰ کے ذریعہ مباح ہونے والے محظور دو طرح کے ہیں۔

ایک تو وہ جہاں محظور سے بچنا ناممکن ہوتا ہے۔

دوسرے وہ جہاں محظور سے بچنا ممکن ہوتا ہے۔

تو جہاں محظور سے بچنا ناممکن ہو وہاں عموم بلویٰ اضطراری ہوتا ہے اور جہاں ممکن ہو وہاں اختیاری ہوتا ہے۔

عموم بلویٰ کی تاثیر کے شرائط: عموم بلویٰ کی تاثیر درج ذیل شرائط کے ساتھ پائی جاتی ہے۔

(۱) ابتلا کسی ممنوع شرعی میں پایا جائے۔

(۲) عوام وخواص سبھی اس میں مبتلا ہوں۔

(۳) اس سے بچنا سخت حرج ومشقت کا باعث ہو۔

فقہی جزئیات سے ان شرائط پر روشنی پڑتی ہے جن میں سے کچھ گزشتہ سطور میں پیش کیے گئے ہیں۔ ایک جزئیہ یہاں بھی ملاحظہ فرمائیں۔

درمختار میں نجاست غلیظہ کے شمار میں یہ صراحت ہے:

(وروث وخثی) افاد بھما	(لید اور گوبر نجاست ہیں) اس سے یہ معلوم ہوا کہ
نجاسۃ خرء کل حیوان	پرندے کے سوا ہر جانور کا پاخانہ نجاست غلیظہ ہے،

(۱) فتاوی رضویہ، ص:۴۳۲، ج:۱۰، رسالہ حقۃ المرجان، کتاب الاشربۃ، رضا اکیڈمی

غیر الطیور وقالا: مُخَفَّفَةٌ وفی الشر نبلالیة: قَولُهُمَا اظهرُ. وَطَهَّرهُمَا محمدٌ اٰخِرًا للبَلوىٰ وبه قال مالك.(۱)

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نجاست خفیفہ ہے اور شرنبلالیہ میں ہے کہ صاحبین کا قول اظہر ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کے بعد بوجہ عموم بلویٰ پاک قرار دے دیا، یہی قول امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا بھی ہے۔

رد المحتار میں ہے:

(وطَهّرهُمَا محمد اٰخِراً) أی اٰخِرَ حین دخل الرَّی مع الخلیفة ورأی بَلوىٰ النَّاس مِن امتلاءِ الطُّرُقِ والخَانَات بِها وقاسَ المَشَائخُ علیٰ قوله هٰذا طین بخاریٰ. فتح.(۲)

امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جب خلیفہ ہارون رشید کے ساتھ شہرری میں داخل ہوئے اور دیکھا کہ راستے اور سرائے لید و گوبر سے بھرے پڑے ہیں اور ان میں لوگوں کا ابتلاے عام ہے تو آپ نے ان کی طہارت کا حکم صادر فرمادیا، مشائخ نے ان کے اسی قول پر بخاریٰ کے کیچڑ کو بھی قیاس کیا ہے۔ ایسا ہی فتح القدیر میں ہے۔

لید اور گوبر نجاست غلیظہ ہوں یا خفیفہ ناپاک تو بالا تفاق ہیں جس سے آلودہ ہونا شرعاً ممنوع ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے جب بنفسِ نفیس مشاہدہ فرمالیا کہ عوام وخواص سبھی اس آلودگی میں مبتلا ہیں اور اس سے بچنا سخت حرج ومشقت کا باعث ہے تو آپ نے اس کے پاک ہونے کا حکم صادر فرمادیا اس ایک جزیے میں غور فرمایئے تو اس سے تینوں شرائطِ تاثیر پر روشنی پڑتی ہے۔

سبحانہ وتعالیٰ

(۱) در مختار، باب الانجاس۔

(۲) رد المحتار، ص:۲۳۵، ج:۱، باب الانجاس۔

تیسرا مقالہ

عرف وتعامل کی تشریح

اثر و دائرۂ اثر

بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم.

تمہید

الحمدُ للّٰہِ ربِّ العٰلمین والصّلاۃ والسّلام علی حبیبہ سیّد المرسلین وعلیٰ اٰلہٖ وصحبہٖ و أزواجہٖ أجمعین.

اربابِ علم ودانش کا عرف جسے فطرتِ سلیمہ قبول کرے، شرعاً حجت ہے۔ کتب مذہب میں بے شمار مقامات پر اس کے حجت ہونے، معتبر ہونے اور حَکَم ہونے کے شواہد ملتے ہیں، مثلاً فقہ حنفی کی معتمد کتاب ذخیرہ میں ہے:

والتَّعَامُلُ حُجَّةٌ يُترَكُ به القياسُ و يُخصّ به الاَثَر.(۱)	تعامل حجت ہے اس کی وجہ سے قیاس متروک ہو جاتا ہے اور حدیث عام ہو تو خاص ہو جاتی ہے۔

علامہ بیری کی شرح اشباہ میں مبسوط سے ہے:

الثابت بالعرف كالثابت بالنّصّ.(۲)	عرف سے ثابت شدہ حکم نص سے ثابت شدہ حکم کے مانند ہے۔

شرح السِّیَر الکبیر میں ہے:

الثَّابِتُ بِالْعُرْفِ كَالثَّابِتِ بِالنَّصّ.(۳)	عرف سے ثابت شدہ حکم نص سے ثابت شدہ حکم کی طرح ہے۔

نیز اسی میں ہے:

اَلْمَعْرُوْفُ بِالْعُرْفِ كَالْمَشْرُوْطِ بِالنَّصِّ.(۴)	جو بات عرفاً معلوم ہو وہ نص سے مشروط کی مانند ہے۔

---

(۱) شرح عقود رسم المفتی، ص:۹۸ (۲) شرح عقود رسم المفتی، ص:۹۵

(۳) شرح السیر الکبیر، ص:۱۹۴، ج:۱ (۴) شرح السیر الکبیر، ص:۲۰۳، ج:۴

اسی شرح میں ایک مقام پر یہ صراحت ہے:

اَلْمُطْلَقُ مِنَ الْكَلَامِ يَتَقَيَّدُ بِدَلَالَةِ الْعُرْفِ.(۱)

مطلق کلام دلالتِ عرف کی وجہ سے مقید ہو جاتا ہے۔

عرف کا درجہ حکم اور فیصل کا ہے۔ اس کا ذکر ان الفاظ میں ہے:

اَلْعَادَةُ تُجْعَلُ حَكَمًا اِذَا لَمْ يُوْجَدِ التَّصْرِيْحُ بِخِلَافِهٖ.(۲)

عرف و عادت کے خلاف صراحت نہ ہو تو اسے مختلف اقوال میں حَکَم و فیصل قرار دیا جائے گا۔

اشباہ میں ہے:

العادةُ مُحَكَّمَةٌ.(۳)

عادت (اقوال میں نزاع کے وقت) حَکَم ہے۔

لہٰذا اگر کسی مسئلے میں دو مختلف اقوال ہوں اور ایک کے بارے میں یہ صراحت ہو علیه عملُ الیوم۔ اسی پر آج کے زمانے میں عمل ہے، یا یہ صراحت ہو: علیه عَمَلُ الاُمّۃ. اسی پر امت کا عمل ہے۔ تو فتویٰ اسی قول پر ہوتا ہے، جیسا کہ فتاویٰ خیریہ اور شرح عقود رسم المفتی میں اس کا انکشاف کیا گیا ہے۔

خود اصحابِ مذہب علیہم الرحمۃ والرضوان نے کثیر مسائل کی بنیاد عرف و عادت پر رکھی ہے، جیسا کہ ہدایہ و شروح ہدایہ وغیرہا کے مطالعہ سے عیاں ہے اور فقہا فرماتے ہیں کہ احکام کے نفاذ میں لوگوں کے عرف و عادت سے صرفِ نظر کرنا بے شمار لوگوں پر ظلم کا باعث ہوگا اور اس سے حقوقِ کثیرہ کا ضیاع لازم آئے گا۔ پھر عرف و عادت کے بدلنے سے مختلف ادوار میں احکام بھی بدلتے رہتے ہیں، اس لیے عرف و عادت کی حقیقت، ان کی شرعی حیثیت اور تاثیر و شرائطِ تاثیر وغیرہ کا عرفان حاصل ہونا بہت ضروری ہے تاکہ ان کی روشنی میں یہ امتیاز کیا جا سکے کہ رسم و رواج کب شرعاً

---

(۱) شرح السیر الکبیر، ص:۱۰۶، ج:۴ (۲) شرح السیر الکبیر، ص:۱۹۸، ج:۱

(۳) شرح عقود رسم المفتی، ص:۹۴

عرف وعادت کی شکل اختیار کریں گے اور کب یہ احکام میں حجت ہوں گے۔

عرف وعادت کا تعلق کبھی قول سے ہوتا ہے، اور کبھی عمل سے۔ اگر کوئی لفظ بول کر اس کا ایک خاص معنی مراد لیا جائے، جیسے ''ٹھنڈا'' بول کر ایک خاص قسم کا مشروب اور ''شراب'' بول کر نشہ آور مشروب مراد لیا جاتا ہے تو اسے ''عرفِ قولی'' کہتے ہیں اور جو عرف عمل سے متعلق ہوتا ہے جیسے عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم منانے کا عرف، قیامِ تعظیمی کے ساتھ صلاۃ وسلام پڑھنے کا عرف، اسے ''تعامل'' کہا جاتا ہے، اسی کا دوسرا نام ''عادت'' بھی ہے اور عرف وعادت کے ہی باب سے تلقی بالقبول، شعار، اور توارث بھی ہیں اور یہ سب شرعاً حجت تسلیم کیے جاتے ہیں۔

اب ہم ان فقہی اصطلاحات کی تشریح، ان کی حجیت کے دلائل اور ان کے اقسام واحکام وتاثیرات پر گفتگو کے لیے اپنا یہ مقالہ **چھ ابواب پر تقسیم** کرتے ہیں:

۱۔ عرف وتعامل وغیرہ کی تشریحات۔

۲۔ عرف وتعامل کی حجیت کے دلائل۔

۳۔ عرف وتعامل کے اطلاقات اور ان کی حجیت کے مدارج۔

۴۔ عرف وتعامل کے اقسام اور ان کا اثر ودائرۂ اثر۔

۵۔ عرف کا اعتبار عامۂ ابواب فقہ میں۔

۶۔ متفرقات۔

پہلا باب

عرف وتعامل وغیرہ کی تشریحات

ہم سب سے پہلے عرف، تعامل، عادت، شعار وغیرہ فقہی اصطلاحات کی تشریح کرتے ہیں۔

عرف کے لغوی معانی: عرف یا معروف کا معنی ہے:

(۱) مَا يَتَعَارَفُه النَّاسُ. (۱) — وہ چیز، جسے لوگ جانتے پہچانتے ہوں۔

یہاں 'ناس' یا 'لوگ' کا لفظ عوام وخواص سب کو عام ہے اور "چیز" سے مراد ہے اچھی چیز۔ کہ بری چیز معروف نہیں، منکر ہوتی ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

عربی زبان کی مشہور و مستند لغت "لسان العرب" میں ہے:

العُرف والمَعرُوفُ واحدٌ، ضدُّ النُّكر. وهو كلّ ما تعرفُهُ النَفسُ من الخير و تبنسأ به، وتطمئنّ إليه. (۲)	عرف اور معروف دونوں ایک ہیں "نکر" (بمعنی نامعلوم چیز یا ناگوار ونا آشنا چیز) کی ضد۔ اور عرف کا معنی ہے "ہر اچھی چیز جس سے طبیعت آشنا ہو، نیز اس سے مانوس اور مطمئن ہو۔"

(۲) رواج، چلن، دستور۔ جیسے ارشادِ باری ہے:

وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ؕ (۳)	جس کا بچہ ہے اس پر عورتوں کی خوراک و پوشاک ہے، رواج، دستور کے موافق۔

حضرت ہند بنت عتبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر ان کے مال سے اخراجات لینے کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا تو حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لَا—اِلَّا بِالْمَعْرُوْفِ. — نہ لینا مگر دستور کے موافق۔

اس کی تشریح امام اجل حضرت علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ

(۱) عمدة القاري، ج: ۲۱، ص: ۱۹۰ (۲) لسان العرب، ص: ۲۸۷، ج: ۹ (بيروت)
(۳) ۲۳۳—البقرة—۲

فرمائی، یوں رقم طراز ہیں:

أي قال النبيُّ صلّى اللّٰهُ تعالىٰ عليه وسلّم: لا تَطْعَمِي، إلّا بالمَعروفِ وَهُوَ الّذي يَتَعَارُفهُ النّاسُ في النفقة علىٰ أولادِهِمْ مِن غيرِ إسْرافٍ. اھ(۱)	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ابوسفیان کے مال سے نفقہ نہ لینا مگر جتنا معروف ہو اور معروف سے مراد یہاں نفقہ کی اتنی مقدار ہے جو لوگ اپنے بچوں کو بغیر کسی فضول خرچی کے دیتے ہوں اور اسے باہم جانتے پہچانتے ہوں۔

فتح الباری شرح صحیح بخاری میں ہے:

المراد بالمعروف القدرُ الّذي عُرِفَ بِالعَادةِ أنّه الكفاية. اھ(۲)	معروف سے مراد یہاں اتنی مقدار نفقہ ہے جس کا گزارے کے لیے کافی ہونا عادۃً معلوم ہو۔

(۳) اصطلاح، تسلیم کردہ امور، جیسے عرفُ الشَّرعْ: شریعت کی اصطلاح، شریعت کی تسلیم کردہ باتیں، عرفُ النُّحاۃ: نحویوں کی اصطلاح، اہل نحو کے تسلیم کردہ امور۔

غور کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ عرف کے درج بالا تینوں معانی ایک دوسرے کے موافق ہیں اور ان میں باہم کوئی منافات نہیں، کیوں کہ اپنا رواج، دستور، سب کو معلوم ہوتا ہے اور اپنی اصطلاح اور تسلیم کردہ باتیں بھی سب جانتے پہچانتے ہیں، یوں ہی رواج و دستور فی الواقع تسلیم شدہ امور ہی ہوتے ہیں اور کسی بھی قوم کی اصطلاح کی حیثیت ان کے مابین رواج و دستور کی ہی ہوتی ہے۔

عرف کی فقہی تعریف و تشریح: اس لیے ان معانی کی روشنی میں عرف کی تعریف یہ ہوگی:

(۱) عمدۃ القاری، ص:۱۹، ج:۲۱، باب نفقۃ المرأۃ اذا غاب عنہا زوجہا و نفقۃ الولد

(۲) فتح الباری، ص:۲۴۹، ج:۱۲، مکتبہ دار ابی حیان

"ایسا امر جو عام طور پر عوام وخواص کے درمیان اچھا سمجھے جانے کی وجہ سے رائج ہو اور عقولِ سلیمہ اسے تسلیم کرتی ہوں۔"

"امر" کا لفظ قول وفعل دونوں کو عام ہے۔

یہی تعریف علامہ ہبۃ اللہ بیری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے شرح اشباہ میں مُستصفی سے نقل کی ہے، لکھتے ہیں:

"فِی المُسْتَصفٰی : العادۃُ والعرفُ مَا اسْتَقرَّ فی النُّفُوسِ مِن جِہَۃ العُقُول وتَلَقَّتْہ الطِّبَاعُ السَّلیمۃُ بالقبول."(۱)	مُستصفی میں ہے کہ عادت اور عرف وہ چیز ہے جو نفوسِ انسانی میں عقولِ سلیمہ کے اچھا سمجھنے کی وجہ سے رچ بس جائے اور سلیم طبیعتیں اسے قبول کریں۔

ما استقرّ میں "ما" کا لفظ عرفِ قولی وفعلی سب کو عام ہے، کیوں کہ یہاں عرف کا لفظ عَادَۃ کے مقابل آیا ہے اور عادۃ عرفِ عملی کو کہتے ہیں تو عرف سے مراد عرفِ قولی ہوا۔ اور لفظ "ما" سے عرف وعادت دونوں کی تعریف کی جارہی ہے، اس لیے وہ عموم پر ہی محمول ہوگا۔

نفوس سے مراد قلوب ہیں اور اِستقرار کا معنی ہے قرار پکڑنا، جاگزیں ہونا، مراد ہے: دل میں اچھی طرح بیٹھ جانا۔ "مِنْ جِہَۃ العُقُول" میں ایک لفظ محذوف ہے، اصل عبارت ہے: "مِن جِہَۃَ اسْتِحسانِ العُقول." یعنی عقلوں کے اچھا سمجھنے کی وجہ سے جو امور دلوں میں بیٹھ جائیں، جاگزیں ہو جائیں۔ یہاں استحسان کا لفظ حدیث پاک "ما راٰہُ المُسلمون حَسَنًا." سے ماخوذ ہے۔

یہ قید اس لیے لگائی تاکہ "مَا اسْتَقرَّ فِی النُّفُوسِ مِن جِہَۃِ الأَہْوَاء." نکل جائیں اور یہ معلوم ہو جائے کہ جو امور خواہشاتِ نفس کی وجہ سے قلوب میں جاگزیں ہوتے ہیں وہ شرعی نقطۂ نظر سے عرف وعادت نہیں ہیں۔

(۱) رسائل ابن عابدین، ص: ۱۱۲، ج: ۲، رسالہ نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف، (بیروت)

مثلاً فواحش ومنکرات بکنے کی عادت، بدکاری کی عادت، رہ زنی، چوری، غصب اور کذب وغیبت کی عادت۔ یہ امور فساق وفجار کے قلوب میں رچے بسے ہوتے ہیں اور ان کی خواہشاتِ نفسانی ان منکرات کو مستحسن اور مزین کر کے انھیں پیش کرتی ہے، مگر دل ان کا بھی ان افعال کو قبیح ومنکر سمجھتا ہے اور بہرحال عقلیں انھیں اچھا نہیں سمجھتیں اور سلیم طبیعتیں انھیں قبول نہیں کرتیں، اس لیے یہ فقہی اصطلاح کے مطابق عرف وعادت کے مفہوم میں داخل نہیں، ہاں لغوی معنی سے مناسبت کے لحاظ سے یہاں بھی عادت کا اطلاق ہوتا ہے کہ لغت میں بار بار کسی کام کے کرنے کو عادت کہا جاتا ہے۔

استحسانِ عقول کے اسباب چار ہو سکتے ہیں: زینت، منفعت، حاجت، ضرورت۔

زینت: یعنی کسی بھی چیز میں خوبیِ جمال، مناسب آرائش اختیار کرنا عقل سلیم اچھا سمجھتی ہے، جیسے لباس میں شیروانی، صدری، رائج نقاب، اور انواع واقسام کی بیش قیمت ٹوپیاں جو عہدِ سلف میں نہ تھیں، مگر یہ زینت کا سبب ہیں، اس لیے سماج میں ان کا خوب رواج ہوا۔

کتابوں کی فوٹو آفسیٹ سے طباعت، رنگ برنگ کے عمدہ ٹائٹل، شان دار کاغذ، کھانے میں شامی کباب، فیرینی، میوے اور دیگر لذائذ کا انتخاب، مسجدوں میں مینار اور گنبد بنانے کا رواج یہ سب زینت سے ہیں۔

منفعت: سے مراد وہ کام ہے جس میں دینی یا دنیوی نفع ہو۔ ”دینی نفع“ سے مراد ثواب ہے۔ جیسے محفلِ میلاد شریف کا انعقاد اور فاتحہ واذانِ قبر وغیرہ، ہر وہ کام جس کی شریعت میں اصل ہو۔

حاجت: سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کے بغیر مقصود کے حصول میں حرج ومشقت ہو مگر فوت نہ ہو جیسے دلال، منادی، حمام کے نگراں وغیرہ کی اجرت کہ یہ اصالۃً ناجائز ہے مگر حاجت کی وجہ سے جائز ہے، جس کا تعامل ہو چکا ہے اور جیسے کفن

پر اسمائے حسنیٰ اور دوسرے کلماتِ طیبہ لکھنے کی اجازت کہ وسیلۂ نجات کی حاجت ہے، اس لیے فقہا نے جائز قرار دیا اور جیسے بیعِ استصناع (کوئی چیز بنانے کا آرڈر دینا ساتھ ہی اسے خرید بھی لینا) کا جواز کہ یہ بھی حاجت کی وجہ سے ہے۔

ضرورت: سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کے بغیر مقصود فوت ہو جائے، جیسے تعلیم قرآن، امامت، اذان وغیرہ پر اجارے کا جواز یا مزارعت کا جواز کہ یہ بوجہِ ضرورت ہے، جس پر عام طور سے عمل درآمد ہے۔

ظاہر ہے کہ جن کاموں کے جواز کے لیے حاجت اور ضرورت کا داعیہ ہوگا، یا کم از کم ان میں منفعت یا زینت ہوگی، عقل سلیم اسے ضرور اچھا جانے گی اور طبیعت سلیمہ اسے ضرور قبول کرے گی۔ یہاں سے واضح ہوا کہ "مِنْ جِهَةِ الْعُقُوْلِ" کا لفظ بہت ہی جامع ہے جو عرف بہ وجہِ زینت و منفعت و حاجت و ضرورت سب کو عام ہے اور اسی ترتیب سے عرف کی حجیت کا مقام بھی قوی سے قوی تر ہے۔

عرف کی قسمیں: درج بالا تعریف و تشریح سے یہ امر عیاں ہو چکا ہے کہ عرف کی دو قسمیں ہیں، عرفِ قولی، و عرفِ فعلی۔ عرفِ فعلی کو تعامل و عادت بھی کہا جاتا ہے۔

• **عرفِ قولی:** جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس کا تعلق قول سے ہے۔ کسی بھی لفظ کا جو معنی بولنے کے وقت یا خطاب، کتاب، نزول کے وقت اہلِ زبان میں سمجھا جاتا ہے، وہ عرفِ قولی کہلاتا ہے، جیسے آیۂ کریمہ: "وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً."(۱) اور "وَهُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً."(۲) کے نزول کے وقت لفظ "ماء" سے جو معنی سمجھا گیا وہ عرفِ قولی ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"ماءِ مطلق" وہ پانی ہے جو لفظ "ماء" بولنے کے وقت سب سے پہلے سمجھا جاتا اور اذہان میں آتا ہے جیسے دریا	الماء المطلق: هو الذی تتسارع افهام الناس الیه عند اطلاق اسم الماء کماء الانهار

(۱) ۱۸ — المؤمنون — ۲۳ (۲) ۹۹ — انعام — ۶

والعیون و الآبار و ماء السّمآء	چشمے اور کنویں کا پانی، اور آسمان، حوض
والحیاض و البحار اھ(۱)	اور سمندروں کا پانی۔

لہٰذا پھلوں کا پانی "ماءِ مطلق" نہ ہوگا کہ مطلق پانی بولنے کے وقت ذہن اس کی طرف نہیں جاتا، اسے فقہا "ماءِ مقیّد" کہتے ہیں۔ بدائع الصنائع میں ہے:

واما المقیّدُ: فھو مالا تتسارع إلیه	ماءِ مقید وہ پانی ہے جو "پانی" کا لفظ
الأفھام عند إطلاق إسم الماءِ وھو	بولنے کے وقت فوراً ذہن میں نہ
الماءُ الذی یستخرج من الأشیاء	آئے اور یہ وہ پانی ہے جو درخت،
بالعلاج کماء الأشجار و الثمار	پھل اور گلاب وغیرہ سے نچوڑ کر نکالا
وماء الورد و نحو ذٰلک اھ(۲)	جاتا ہے۔

یوں ہی قاری، کاتب، معلم، متعلم، عالم، حافظ وغیرہ الفاظ کے جو مخصوص معانی بولنے کے وقت سمجھے جاتے ہیں وہ بھی عرفِ قولی ہی میں شامل ہیں۔

تعامُل: عمل سے بنا ہے، اس کا لغوی معنی ہے "باہم مشارکت کے ساتھ عمل کرنا" اور اصطلاحِ شرع میں تعامل کا معنی ہے:

"وہ چیز جس پر عام طور سے لوگوں کا عمل درآمد ہو۔ بہ لفظ دیگر، جسے عوام و خواص سبھی اچھا جان کر کرتے اور برتتے ہوں۔"

تحریر الاصول، بحر الرائق اور رد المحتار میں ہے:

التَّعامُلُ: ھو الأکثر استعمالاً	تعامل وہ ہے جس پر عمل درآمد زیادہ ہو۔

جیسے مساجد میں مینار بنانا، میلاد شریف کرنا، کھڑے ہو کر صلاۃ و سلام پڑھنا، مدارس قائم کرنا، جلسے منعقد کرنا، وغیرہ۔

عادت: یہ لفظ "عود" اور "معاودہ" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے لوٹنا،

---

(۱) بدائع الصنائع، ص: ۱۵، ج: ۱، شرائط ارکان الوضو

(۲) بدائع الصنائع، ص: ۱۵، ج: ۱، شرائط ارکان الوضو

بار بار پیش آنا۔ اور اصطلاح میں اس سے مراد وہ چیز ہے جو لوگوں کے بار بار کرنے اور برتنے کی وجہ سے قلوب میں اس طرح سے رچ بس جائے کہ طبعی امور کی طرح سے اس کی بجا آوری سہل اور آسان ہو جائے۔

شرح تحریر میں ہے:

العَادَةُ : هی الأمر المتكرّرُ من غير علاقةٍ عقليةٍ.	عادت وہ امر ہے جو بار بار صادر ہو، مگر یہ صدور کسی عقلی علاقہ ورشتہ کی وجہ سے نہ ہو۔

اس کی توضیح کرتے ہوئے علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

إنَّ العَادةَ مَاخوذةٌ مِنَ الْمُعَاوَدَةِ فهی بتكرّرها وَ مُعَاوَدَتِهَا مَرَّةً بَعدَ أُخرىٰ صارت معروفةً، مُسْتَقِرَّةً فِیْ النُّفُوسِ وَالعُقُولِ، مُتلقَّاةً بالقبول من غير علاقةٍ ولا قرينةٍ حتىٰ صارت حقيقة عرفية. اهـ(۱)	عادة ماخوذ ہے معاودة، سے جس کا معنی ہے بار بار صادر ہونا، عود کرنا۔ تو عادت یہ ہے کہ کوئی کام بار بار صادر ہو اور اس وجہ سے وہ معروف ہو جائے، نیز وہ عقلوں اور طبیعتوں میں بیٹھ جائے اور بغیر کسی عقلی رشتے اور قرینے کے اسے سب قبول کرنے لگیں، اس طرح عادت ایک حقیقتِ عرفیہ بن جاتی ہے۔

ان عبارات میں "من غير علاقةٍ عقليةٍ ولا قرينةٍ" کے الفاظ قید احترازی کے طور پر ذکر کیے گئے ہیں، ان کا مطلب یہ ہے کہ بار بار کام کے صدور کی وجہ کوئی ایسی چیز نہ ہو جس کے پائے جانے کے ساتھ وہ کام بھی عقلاً پایا جاتا ہو، جیسے سبب کے وجود سے مسبب کا وجود اور علت کے وجود سے معلول کا وجود۔ مثلاً اوقات نماز اسباب ہیں نمازِ کے وجوبِ ادا کے لیے، تو وقت کے بار بار آنے سے نماز بھی بار

(۱) رسائل ابن عابدین، ص: ۱۱۲، ج: ۲، رسالہ نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف (بیروت)

بار واجب الادا ہوتی ہے۔ اسے عادت نہیں کہیں گے۔ یوں ہی قدر و جنس کا وجود علت ہے سود کے وجود کے لیے، اس وجہ سے جب بھی "کم و بیش خرید و فروخت" میں قدر و جنس پائے جائیں گے سود بھی پایا جائے گا، یہ بھی عادت نہیں ہے۔ میاں بیوی میں تکرار اور مذاکرۂ طلاق کے وقت شوہر کا "طلاق، طلاق" کہنا قرینہ ہے بیوی کو طلاق دینے کا، لہٰذا کوئی بھی شوہر جب بھی ایسے قرائن کے پائے جانے کے وقت طلاق، طلاق کہے گا تو حکم ہوگا کہ اس کی بیوی پر طلاق واقع ہوگئی کہ قرائن سے ظاہر تر یہی ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے، مگر اسے بھی عادت نہ کہیں گے کہ قرائن کا احکام سے عقلی علاقہ ہوتا ہے اور عادت کا احکام سے کوئی عقلی علاقہ نہیں ہوتا۔

عادت ہی کا دوسرا نام تعامل ہے جسے عرفِ عملی بھی کہا جاتا ہے، چناں چہ اشباہ میں ہے:

فی فتح القدیر: لیست العادۃ الا عرفاً عملیاً. اھ. (۱)

فتح القدیر میں ہے کہ عادت عرفِ عملی ہی کا دوسرا نام ہے۔

عرف و عادت تین ارکان کا مجموعہ ہیں: عرف ہو یا عادت یا تعامل ان میں تین ارکان کا پایا جانا ضروری ہے:

(۱) عرف و عمل عوام و خواص سبھی کا ہو۔

(۲) عقولِ سلیمہ اسے اچھا سمجھتی ہوں اور اسی وجہ سے وہ دلوں میں جاگزیں ہو جائے اور طبائع اسے قبول کریں۔

(۳) بار بار اس کا صدور عقلاً مستحسن ہونے کی وجہ سے ہو، کسی عقلی علاقہ یعنی علت، سبب، قرینہ کی وجہ سے نہ ہو۔

اور اگر عرف صرف عوام کا ہو، یا بار بار اس کا صدور کسی عقلی علاقہ مثلِ علت وغیرہ کی وجہ سے ہو، یا خواہشِ نفسانی کی وجہ سے اس کا ارتکاب کیا جائے تو وہ فقہ کی

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ص ۱۲۰، القاعدۃ السادسۃ: العادۃ محکمۃ، حاسہ، نول کشور۔

اصطلاح میں عرف، عادت، تعامل نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ”عقولِ سلیمہ کا اچھا سمجھنا“ عام ہے فعلِ حسن اور ترکِ قبیح دونوں کو۔ لہذا کسی حسن کو اچھا سمجھ کر کرنے کی عادت ہو، یا کسی قبیح کو برا سمجھ کر اس سے بچنے کی، دونوں ہی مسلمانوں کا عرف و تعامل کہلائیں گے۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ عرف، عادت، تعامل سب تقریباً ایک ہی حقیقت کے مختلف اسما ہیں، فرق ان کے مابین عام و خاص کا ہے کہ عادت یا تعامل عمل کے ساتھ خاص ہے، مگر عرف قول و عمل سب کو عام ہے۔

عادت کا ایک دوسرا اطلاق: بار بار کسی کام کے صدور پر بھی عادت کا اطلاق ہوتا ہے، خواہ وہ عقلاً مستحسن ہو یا نہ ہو اور خواہ بندے نے اسے اپنے ارادے و اختیار سے کیا ہو یا بلا اختیار اس کا صدور ہو گیا ہو۔ اس کے لیے درج بالا تینوں ارکان کا اجتماع ضروری نہیں۔

گناہِ صغیرہ کا بار بار ارتکاب اسے کبیرہ بنا دیتا ہے۔ شرح مسلم للنووی میں ہے:

قالَ العلماءُ: والإصرار علی الصغیرۃ یجعلھا کبیرۃ و روی عن عمرَ و ابن عباس وغیرھما رضی اللہ تعالیٰ عنھم: لا کبیرۃ مع استغفار و لا صغیرۃ مع إصرار. (1)

بار بار گناہِ صغیرہ کا ارتکاب اسے کبیرہ بنا دیتا ہے اور حضرت عمر و ابن عباس نیز دوسرے صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مروی ہے کہ استغفار کے بعد کوئی گناہِ کبیرہ باقی نہیں رہتا اور اصرار کے ساتھ کوئی گناہِ صغیرہ، صغیرہ نہیں رہ جاتا یعنی کبیرہ ہو جاتا ہے۔

اعضائے وضو کو ایک بار دھونے کی عادت بنا لے تو گنہ گار ہوگا۔ رد المحتار

(1) المنہاج شرح صحیح مسلم، ص: ٦٥، ج: ١، باب الکبائر، مجلس البرکات۔

میں ہے:

لَوِاکْتَفٰی بِالغَسْلِ مَرَّۃً، إن اعْتَادَہٗ اثم. و إلا لا. (۱)	اگر ایک ایک بار اعضاے وضو کو دھونے کی عادت بنالے تو گنہ گار ہوگا، ورنہ نہیں۔

سنتِ مؤکدہ کے ترک کی عادت گناہ ہے۔ رد المحتار میں ہے:

فی التلویح: ترکُ السنۃ المؤکدۃ قریبٌ من الحرام اھ و فی التحریر: أنّ تارکھا یستوجب التضلیل واللّوم اھ والمراد الترکُ بلا عذر علی سبیل الإصرار کما فی شرح التحریر لابن امیر الحاج. (۲)	تلویح میں ہے کہ سنت موکدہ کا ترک حرام کے قریب ہے، اور تحریر میں ہے کہ اس کا تارک گم راہ سزاوارِ ملامت ہے اور ابن امیر الحاج کی شرح تحریر میں ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب بلا عذر ترک سنت کا بار بار ارتکاب کرے۔

یہی وجہ ہے کہ نماز پنج گانہ کی سنتوں کا تارک گنہ گار قرار پاتا ہے اور ظاہر ہے کہ گناہ شرعاً عقلاً کسی طرح مستحسن نہیں ہوسکتا، بلکہ وہ تو قبیح و مذموم ہے۔

بالغہ عورت کو ہر ماہ تین یا پانچ یا سات دن جو خون آتا ہے فقہا اس پر بھی عادت کا اطلاق کرتے ہیں مگر یہ امر غیر اختیاری ہے۔ یوں ہی کوئی شخص بار بار نماز میں رکعتوں کی تعداد بھول جائے تو اسے شک کی عادت سے تعبیر کیا جاتا ہے، حالاں کہ شک کا عارض ہونا بھی غیر اختیاری ہے۔

ان عادات کے بدلنے سے بھی احکام میں تبدیلی واقع ہوجاتی ہے، مثلاً ترکِ سنت کی عادت چھوڑ دے تو مستحق اجر و ثواب ہوگا مگر یہ تبدیلی حقیقت میں عادتِ مسلم یا

---

(۱) رد المحتار، ص: ۷۷، ج: ۱، کتاب الطہارۃ

(۲) رد المحتار، ص: ۷۷، ج: ۱، کتاب الطہارۃ

عرف مسلم کی وجہ سے نہ ہوئی بلکہ اساءت و معصیت سے اجتناب کی وجہ سے ہوئی۔ علاوہ ازیں یہ وہ عرف و عادت نہیں ہے جس کو حدیث شریف میں حَسَن کہا گیا ہے کہ وہ عرف و عادت تو بس وہی ہے جو عقلاً مستحسن ہو۔

اس تفصیل کے پیشِ نظر عرف و عادت کا یہ مفہوم عام ہے اور مستصفیٰ وغیرہ کے حوالے سے جس عرف و عادت کا تعارف کرایا گیا ہے وہ خاص ہے اور فقہا جس عرف کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر حجت ہے اور نص اس سے مخصوص ہو جائے گا وہ یہی عرفِ خاص و عادتِ خاص ہے جو استحسان شرعی و عقلی سے موصوف ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے مقامات پر فقہا نے عرف و تعامل کے لیے استحسان کا لفظ استعمال کیا ہے، مثلاً صاحبِ ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

وَمَنِ اشْتَرىٰ نَعْلًا علىٰ ان يحذُوهٗ البائع او يُشَرِّكَهٗ فالبَيْعُ فاسدٌ۔ قال: ما ذكره جوابُ القياسِ و في ا يَجُوز لِلتَّعَامُلِ فيه. ولِلتَّعَامُلِ جوّزنا الاستِصْنَاعَ. اھ(۱)

جوتا اس شرط پر خریدا کہ بائع اسی سائز کا ایک اور جوتا بنا دے یا اس میں تسمہ لگا دے تو بیع فاسد ہے، یہ حکم قیاس کا ہے اور استحسان کا حکم یہ ہے کہ جائز ہے کیوں کہ اس کا تعامل ہے اور تعامل ہی کی وجہ سے ہم نے بیع استصناع کو جائز قرار دیا ہے۔

اس طرح کی صراحتیں دوسرے مقامات پر بھی ہیں۔

عرف کی ایک تعریف: ''ائمۂ دین و اعیانِ اسلام کے تفاہم'' سے بھی کی گئی ہے۔ یعنی ائمۂ دین و اکابر اسلام کی اصطلاح۔ یہ مطلق عرف کی تعریف نہیں ہے، بلکہ عرف کی ایک قسم عرفیہ شرعیہ کی تعریف ہے۔ اس کی تشریح مختصراً یہ ہے۔

عرف کی اس کے دائرہ وسعت کے لحاظ سے تین قسمیں ہیں: عرفیہ عامہ،

(۱) ہدایہ، ص: ۴۵، ج: ۳، باب البیع الفاسد، مجلس البرکات

عرفیہ خاصہ، عرفیہ شرعیہ۔ چناں چہ اشباہ میں ہے:

و هي انواع ثلثة، العرفيّة العامّة: كوضع القدم۔ والعرفية الخاصة: كاصطلاح كلّ طائفة مخصوصةٍ كالرفع للنّحاة، والفرق والجمع للنظّار۔ والعرفيّة الشرعيّة: كالصّلاة والزّكاة والحجّ، تركت معانيها اللّغوية بمعانيها الشّرعيّة. انتهى۔

عرف کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) عُرفیہ عامہ: (یعنی عام انسانوں کا عرف جو کسی بھی طبقے سے تعلق رکھتے ہوں۔ن۔) جیسے ''وضعِ قدم'' یعنی قدم رکھنا، یہ کسی بھی طبقۂ انسانی میں ''دخول'' سے کنایہ ہوتا ہے۔

(۲) عُرفیہ خاصہ: جو کسی بھی خاص گروہ کا عرف ہو جیسے لفظ ''رفع'' نحویوں کی اصطلاح میں کلمہ کے آخر میں پائی جانے والی مخصوص علامت ضمّہ، الف، واو۔ اور جیسے اہلِ مناظرہ کی خاص اصطلاح ''جمع و فرق'' وغیرہ۔

(۳) عُرفیہ شرعیہ: کسی بھی لفظ کا وہ مفہوم جو شریعت نے متعین کیا ہو، گو وہ لغت میں کسی اور معنی کے لیے ہو، جیسے صلاۃ، زکاۃ، حج کہ یہ لغت میں بالترتیب دعا، نمو اور قصد کے معنی کے لیے وضع ہوئے ہیں اور عرف شرع میں اب یہ اُن معانی میں استعمال ہوتے ہیں جو اہل اسلام میں شائع ذائع ہیں۔

تلقی بالقبول: عرفِ عملی کو کبھی کبھی تلقی بالقبول سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، جیسا کہ درج بالا عبارت سے بھی اس کی نشان دہی ہوتی ہے، نیز نزهة النظر میں ہے:

والخبر المحتف بالقرائن أنواع، منها: تلقي العلماء لكتابيهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى

''خبر مؤید بقرائن'' کی کئی قسمیں ہیں، ان کی پہلی قسم ہے: تلقی بالقبول۔ یعنی علما کا قبول کرنا۔ جیسے امام بخاری و امام مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ کی صحیحین کو علما نے ایک دوسرے سے لیا

في إفادةِ العلمِ من مجرّد	اور قبول فرمایا اور یہ تلقی بالقبول افادۂ علم یقین
كثرة الطرق القاصرة	میں کثرت طرق سے زیادہ قوی ہے جب کہ وہ
عن التواتر اھ[1]	تواتر کی حد تک نہ پہنچی ہو۔

شِعار: کسی قوم کا شعارِ مذہبی اور شعارِ قومی بھی عرف وتعامل میں ہی داخل ہونا چاہیے کہ یہ کسی قوم کے ایسے قول وعملِ متعارف سے عبارت ہے جس سے وہ قوم جانی پہچانی جائے، جیسے مسلمانوں میں داڑھی، اذان، جماعت پنج گانہ وجمعہ وعیدین، مساجد، ختنہ وغیرہ۔ ہندوؤں میں چوٹی، زنار، وغیرہ۔ سکھوں میں مخصوص پگڑی، ہاتھ کا کڑا، وغیرہ۔

تعامل اور شعار میں فرق: البتہ تعامل اور شعار میں تھوڑا سا فرق یہ ہے کہ تعامل میں امر متعارف کا مسلمانوں میں ہی خاص ہونا ضروری نہیں، بلکہ وہ دوسری قوموں میں بھی پایا جا سکتا ہے اور اس کی وجہ سے تعامل پر کچھ اثر نہ آئے گا، جیسے مسواک کرنا، لنگی پہننا، غسل جنابت کرنا، داہنے ہاتھ سے کھانا کھانا، وغیرہ مسلم وغیر مسلم سب کے یہاں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس شعار میں ضروری ہے کہ وہ امرِ متعارف کسی دوسری قوم میں مشترک نہ ہو۔ فتاویٰ رضویہ میں اس مسئلے پر یوں روشنی ڈالی ہے:

"انگریزی ٹوپی، جاکٹ، پتلون اگرچہ یہ چیزیں کفار کی مذہبی نہیں مگر آخر شعار ہیں تو ان سے بچنا واجب.......... مگر اس کے تحقق کو اس زمان ومکان میں ان کا شعارِ خاص ہونا قطعاً ضرور، جس سے وہ پہچانے جاتے ہوں اور ان میں اور ان کے غیر میں مشترک نہ ہو۔"

شعار دو طرح کا ہوتا ہے، قومی و مذہبی۔

شعارِ قومی: وہ ہے جو کسی خاص قوم کا شعار ہو جیسے دھوتی پہننا کہ یہ

---

(۱) نزھۃ النظر، ص:۱۸-۱۹، مجلس البرکات

ہندوؤں کا شعار ہے۔ استنجا کر کے آب دست نہ لینا اور صرف کاغذ کے ایک ٹکڑے کو مقامِ خاص پر مَس کر دینا، یہ انگریزوں کا شعار ہے۔ خاص قسم کی اونچی پگڑی باندھنا اور ہتھ کڑا پہننا سکھوں کا شعار ہے۔

لنگی میں ملبوس ہو کر احباب اور قرابت داروں کے یہاں آنا جانا، کلی دار کرتا اور شلوار پہننا مسلمانوں کا شعار ہے، یا جیسے ایک زمانے میں طیلسان کی چادر استعمال کرنا یہود کا اور پینٹ، شرٹ، کوٹ پہننا اور ٹائی لگانا عیسائیوں کا شعار تھا۔ یہ سب قومی شعار ہیں، ان کا مذہب کی تعلیمات میں کوئی ذکر و شمار نہیں ہے۔

شعارِ مذہبی: جو کسی خاص مذہب کی تعلیمات سے ہو، جیسے شملہ کے ساتھ عمامہ باندھنا، اذان دینا، جماعت سے نماز قائم کرنا، جمعہ و عیدین قائم کرنا، اجتماعی طور پر بلند آواز سے صلاۃ و سلام پڑھنا، عید میلاد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم منانا، محفلِ میلاد شریف منعقد کرنا یہ مسلمانوں کا شعارِ مذہبی ہے۔ اور جیسے ماتھے پر قشقہ لگانا، زنار باندھنا، سر پر چوٹی رکھنا، رکھشا بندھن ہندوؤں کا اور کچھ علما کے نزدیک ٹائی باندھنا عیسائیوں کا مذہبی شعار ہے۔ اور جیسے عہدِ رسالت و عہدِ صحابہ میں اقامتِ صلاۃ مسلمانوں کا اور ترکِ صلاۃ کافروں کا شعارِ مذہبی تھا، جیسا کہ فتاویٰ رضویہ کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

''صدرِ اول میں ترکِ نماز ــــ بمعنی کَفّ کہ حقیقۃً فعلٌ من الافعال ہے ــــ اسی قبیل (علامتِ کفر و امارتِ تکذیب نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) سے گنا جاتا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: کان اصحابُ الرسول صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لا یرون شیئاً من الأعمال ترکہٗ کفرًا غیر الصّلاۃ. اصحابِ مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیہم وسلم نماز کے سوا کسی عمل کے ترک کو کفر نہ جانتے۔ رواہ الترمذی والحاکم وقال: صحیحٌ علی شرطھما و روی الترمذی عن عبد اللہ بن شقیق العقیلی مثلہ. لہٰذا ائمہ صحابہ و تابعین رضوان

اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین تارک الصلاۃ کو کافر کہتے۔ امام ایوب سختیانی سے مروی ہوا کہ ترك الصلاة كفرٌ لا يختلف فيه. ترکِ نماز بے خلاف کفر ہے۔ ابن حزم کہتا ہے: ولا يعلم لهٰؤلاءِ مخالفٌ. اس حکم میں ان صحابہ کا خلاف کسی صحابی سے معلوم نہیں......... ذكر كلّ ذٰلك الإمام الحافظ زكي الدين عبد العظيم المنذری رحمة الله تعالىٰ عليه.

بالجملہ یہ ایک جم غفیر قدمائے اہل سنت صحابہ و تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا مذہب ہے اور بلا شبہہ وہ اُس وقت و حالت کے لحاظ سے ایک بڑا قوی مذہب تھا۔

صدر اول کے بعد جب اسلام میں ضُعف آیا اور بعض عوام کے قلب میں سستی و کسل نے جگہ پائی، نماز میں کامل چستی و مستعدی کہ صدر اول میں مطلقاً ہر مسلمان کا شعار دائم تھی۔ اب بعض لوگوں سے چھوٹ چلی وہ امارت مطلقہ وعلامت فارقہ ہونے کی حالت نہ رہی، لہذا جمہور ائمہ نے اسی اصل اجماعی پر عمل واجب جانا کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں۔"(۱)

یہاں سے معلوم ہوا کہ شعار مذہبی کے بدلنے سے بھی حکم شرعی بدل جاتا ہے۔

توارث کی بحث: تعامل کی اعلیٰ قسم توارث بھی ہے جس کا لفظی معنی ہے "یکے بعد دیگرے ایک دوسرے کا وارث ہونا"۔ اور فقہ کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ امر ہے جو عہد رسالت سے سلفاً عن خلفٍ معمول بہ ہوتا چلا آیا ہو۔ جیسے عربی زبان میں جمعہ کا خطبہ، نمازِ عید کے بعد تکبیر تشریق، اذان کا مسجد کے باہر ہونا، وغیرہ، یہ ایسے امور ہیں جنھیں ہر قرن کے لوگوں نے اپنے بڑوں سے وراثت میں پایا اور ان پر عمل پیرا رہے۔

---

(۱) فتاوی رضویہ، ص:۲۲۵-۲۲۶، ۲۲۷، ج:۲، باب کتاب الصلاۃ، رضا اکیڈمی ممبئی؛ و ص:۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ج:۲

توارث کی کئی حالتیں ہیں جنھیں فقیہ فقید المثال اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ چناں چہ آپ "مسئلہ اذان ثانی" کے باب میں اپنے معاندوں پر اتمامِ حجت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

إذ قد ظَهَرَ أن لا تعامُلَ إلى الاٰن ، فما ظنّك بالتوارث الّذى به يلهجون، وإذا اخذ وا بالحديث والفقه فَهُمْ يتلجلجون.

و يا سبحٰن الله، إنّما التّوارثُ التّعامُلُ فى جميع القرون۔ فإذا لم يتحقق إلى الاٰن ، كيف يثبت مِن سَالفِ الزمان، وإذ قد أرشَدَ الحديث الصحيح أنَ الّذى فى عهد الرّسالة والخلافة الرّاشدة كان علىٰ خلاف ما يزعمون، فأنّى يصحّ التوارث، و إلىٰ من يسند و نه و عمن يرثون؟

قال المُحقّقُ حيث أطلق فى فتح القدير: "مسئلة الجهر فى الأُولين والإخفاءِ فى الأُخريين" : (قولهٗ : هٰذا هُوا الْمُتَوَارِثُ) يعنى أنّا أخذنا عمّن يلينا الصّلاةَ هٰكذا فِعْلًا، وهم عَمّن يَلِيْهِم كذٰلك، و هٰكذا إلى الصّحابةِ رضى الله تعالىٰ عنهم، وهُمْ بالضّرورة أخذوه عن صاحبِ الوَحْيِ صلّى الله تعالىٰ عليه وسلم فلا يُحتاج إلىٰ أن يُنقل فيه نصٌّ معيّن اھ

فهٰذا معنى التّوارُثِ المُحْتجّ به شرعاً مطلقًا المُسْتغْنِى عن إبدَاءِ سندٍ خاص.

وأنّى لهم بذٰلك، وكيف يصحّ فيما قد علمنا عن صاحب الوحى صلّى الله تعالىٰ عليه وسلم، وخُلفائه الرّاشدين رضى الله تعالىٰ عنهم خلافهٗ.

أقول: و تحقيقُ المقام أنّ الأحوال أربعٌ.

[١] العلمُ بعدمِ الحُدوث و [٢] عدم العلم بالحدوث

[٣] والعِلمُ بالحُدوثِ تفصيلاً، أى مَعَ العِلمِ بأنه حدث فى الوقت الفلانى

[٤] والعلمُ بهٖ إجمالاً، أن علِمنا أنّهٗ حادثٌ، ولا نعلَمُ متىٰ حَدَثَ، ومَنْ أحْدَثَ.

فالشیءُ إذا كان فاشِیًا مُتعَامِلًا بهٖ فی عَامّةِ الْمُسْلِمِیْنَ وعَلِمْنا انّهٗ هُوَ الّذِی كانَ علیٰ عَهْدِهٖ صَلّی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم فَهُوِ القسم الأوّل، و هو "المُتَوَارِثُ الأعلیٰ".

وإذا لم یعلم كیف كان الأمرُ علیٰ عَهدِ النّبیّ صلّی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلّم، ولا عِلَمَ انّهٗ حَادِثٌ بعدَهٗ صلّی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلّم فیحمل علیٰ أنّ كلّ قرنٍ أخذهٗ عن سابِقِهٖ وَیُجعَلُ مُتَوَارِثًا تحكیمًا للحال، حملًا علی الظّاهر والأصل، إذ الأصلُ فی الأمور الشرعیّةِ هو الأخذُ عَنِ النّبیّ صلّی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلّم والعملُ بالسُّنّةِ هو الظاهر من حال عَامّةِ المُسْلِمِینَ، وهٰذا هو القسمُ الثّانی، وهٰذا ما یقالُ فیه أنّهٗ لا یُحتاج إلیٰ سندٍ خاصٍ.

أمّا إذا عُلِمَ حُدُوثُهٗ فَلَا یُمْكِنُ جَعْلُهٗ مُتَوَارِثًا عَنِ النّبیّ صلّی اللّٰهُ تعالیٰ عَلَیْهِ وسلّم سَواء عَلِمْنَا وقتَ حدوثه، أولا. لأنّ عَدَمَ الْعِلْمِ بِوَقْتِ الْحُدُوثِ لیسَ عدمُ العِلْمِ بالحدوث، فضلاً عن العلم بِعَدَمِ الحُدُوثِ، فَرُبّ حادثٍ نَعلمُ قطعًا انّهٗ حادِثٌ، ولا نَعْلَم متیٰ حَدَثَ كأهرَامِ مِصر، بل والسّماء والأرضِ فی الحُدوثِ المُطلق، ومعالیق الحجرة الشریفة الّتی تعلّق حولها من قنادیل الذهب و الفضّة ونحوِ هما فی الحدوث المقیّد. قال السیّد السمهودی فی خلاصة الوفاء: لم أقف علیٰ إبتداء حدوثها الخ وحینئذٍ ینظر هل یُخالِفُ هٰذا سُنّةً ثابِتَةً، أولا. علیَ الثّانی: یُحالُ الأمرُ علیٰ حال الشیء فی نفسه، فإن كان حسنًا داخلاً تحت قواعد الحسن فَحَسَنٌ علیٰ تفاوته من الإستحباب إلیٰ الوجوب حسب ما تقتضیه القواعد الشرعیة، وقد یطلق علیه المتوارث إذا تقادم عهدهٗ، كذكر العَمّین الكریمین فی

الخطبة، وهذا أدنىٰ أقسامه ولا إطلاق لهٗ علىٰ ما دونهٗ. أللّٰهُمَّ إلَّا لغةً كتوارث التَّقيَّة فى الرافضة والكذب فى الوهابيّة.

وإن كان قبيحًا داخلاً تحت قواعد القُبحِ قَبيُحٌ علىٰ تفاوته من الكراهة إلى التحريم.

أولاً، ولا. فلا، ولا. بل مباح. وتكره.......... والخروج عَنِ العادَة شهرة ومكروهٌ كما نصّوا عليه ، وَوَرَدَ : خالقوا النّاسَ بِأخْلَاقِهِم، و قالَ صلّى الله تعالىٰ عليه وسلّم : بشِّروا ولا تنفروا.

و على الأول يردّ، ولا يقبل و إن فشاما فشا وقد أجار الله الأمّة عن الإجتماع علىٰ مِثله، إلّا أن يكون شئٌ تغيّر فيه الحكم بتغيّر الزمان كمنع النّساءِ عن المساجد، وهذا فى الحقيقة ليس مخالفًا للسّنّة الثّابتةِ، بل موافق لها. الخ (۱)

(ترجمہ از حضرت بحرالعلوم قبلہ دام ظلہ العالی)

جب یہ ظاہر ہوگیا کہ اذان متصل منبر کے تعامل کی کوئی اصل نہیں، پھر توارث کے ثبوت کی کون سی صورت ہے کہ اس سے بھی یہ لوگ پناہ پکڑتے ہیں اور جب حدیث وفقہ سے ان سے مواخذہ کیا جاتا ہے تو کج مج بیانی دکھاتے ہیں۔

سبحان اللہ! توارث تو تمام قرنوں کے تعامل کا نام ہے اور جب آج کل کا تعامل ثابت نہ ہوسکا تو گزشتہ قرنوں کا کیسے ثابت ہوگا، اور جب حدیث صحیح سے پتہ چلا کہ عہدِ رسالت وزمانۂ خلافت راشدہ میں عمل درآمد ان کے مزعومہ کے خلاف تھا تو کہاں سے توارث ثابت ہوگا، کس سے اس کی نسبت ثابت کریں گے، اور کس کا ورثہ اس کو قرار دیں گے؟

محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں فرمایا:

(۱) شمائم العنبر، ص ۱۲۶ تا ۱۲۸، تحت ۱۰، من الشمامة الرابعة

"رکعتین اولیین میں قراءت جہری اور اُخریین میں سرّی ہی متوارث ہے۔
یعنی ہم نے اس کو اپنے باپ دادا اور بزرگوں سے لیا، اور انھوں نے اس کو اپنے بزرگوں سے اخذ کیا، ایسے ہی صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم تک، اور انھوں نے اس کو صاحبِ وحی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سیکھا، اس لیے اس کے واسطے کسی نص معین کی ضرورت نہیں۔"

یہی توارث کے وہ معنیٰ ہیں جس سے شرعاً دلیل پکڑنا درست ہے اور جس کی سند ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں تو مسئلۂ دائرہ میں یہ لوگ کیسے توارث ثابت کرسکیں گے، جب کہ ہم خوب جانتے ہیں کہ صاحبِ وحی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور خلفاے راشدین سے اس کے خلاف روایت ہے۔

اقول۔ تحقیق مقام یہ ہے کہ احوال کی چار قسم ہے۔

(۱) جس کا حادث نہ ہونا معلوم ہو۔

(۲) جس کے حدوث کا علم نہ ہو۔

(۳) حدوث کا علم تفصیلی ہو کہ کب کس نے ایجاد کیا۔

(۴) حدوث کا علم اجمالی ہو۔ یعنی یہ تو معلوم ہو کہ نو ایجاد ہے لیکن یہ نہ معلوم ہو کہ کب اور کیسے ایجاد ہوا۔

جو چیز عامۃ المسلمین میں عام طور سے معمول بہ ہو اور اس کا عمل شائع و ذائع ہو اور اس کے بارے میں یہ بھی معلوم ہو کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بھی ایسا ہوتا تھا، یہ قسم اول ہے اور اسی کو "متوارثِ اعلیٰ" بھی کہتے ہیں۔

اور جب نہ یہ معلوم ہو کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس کا کیا حال تھا، نہ ہی یہ پتہ چلے کہ اس کی ایجاد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد ہوئی ہے تو یہ سمجھا جائے گا کہ یہ چیز شروع سے اسی طرح ہوتی آرہی ہے اور ہر بعد کے زمانہ والے نے اپنے سے پہلے زمانہ والوں سے اسے حاصل کیا تو ایسی چیز کو حال کی دلیل پر عمل اور اصل و ظاہر کا لحاظ کرتے ہوئے "متوارثِ حکمی" کہا جاتا ہے کہ امور شرعیہ

میں سنت پر عمل کرنا ہی اصل ہے اور مسلمانوں کا ظاہر حال بھی یہی ہے کہ سنت پر عمل کریں، یہ متوارث کی قسم ثانی ہے، اس کے لیے کسی خاص سند کی ضرورت نہیں۔

اور جس چیز کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک کے بعد کی ایجاد ہے ایسی چیز کے بارے میں متوارث ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اس کے حدوث کے وقت کا علم ہو یا نہ ہو۔ کیوں کہ کسی چیز کے حدوث کے وقت کا علم نہ ہونے کے لیے یہ لازم نہیں کہ ہم اس کے حدوث سے ہی بے خبر ہوں، یا یہ جانتے ہوں کہ وہ حادث نہیں ہے۔

کتنی چیزوں کے بارے میں ہمیں بالیقین معلوم ہوتا ہے کہ یہ حادث ہے، لیکن اس کے حدوث کے وقت کا پتہ نہیں ہوتا، جیسے اہرامِ مصر، بلکہ حدوثِ مطلق میں آسمان و زمین بھی، اور حدوثِ مقید میں وہ جھاڑ فانوس اور قندیلیں جو حجرۂ نبوی شریف کے آس پاس لٹکائی ہوئی ہیں۔ حضرت علامہ سمہودی نے خلاصۃ وفاء الوفاء میں فرمایا کہ:

"ہمیں ان کے ابتدائے حدوث کا وقت نہیں معلوم۔"

تو ایسے نو پیدا امور جن کے حدوث کے وقت کا ہمیں علم نہ ہو حسب قواعد شرعیہ ان کے بارے میں یہ دیکھنا ہوگا کہ یہ کسی سنت ثابتہ کے مخالف تو نہیں۔ مخالف نہ ہو تو اس کا معاملہ استحباب سے وجوب تک میں دائر ہوگا اور زمانہ کی قدامت کے اعتبار سے کبھی کبھی اس کو بھی "متوارث" کہہ دیا جاتا ہے جیسا کہ خطبۂ جمعہ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے دونوں چچاؤں کے ذکر کا رواج کہ حادث ہے، پر یہ نہیں معلوم کہ کب سے رائج ہے البتہ یہ کسی سنت ثابتہ کے خلاف نہیں تو یہ توارث کا سب سے ادنیٰ درجہ ہے، اس کے بعد کی ایجاد کو متوارث بمعنی اصطلاحِ شرع نہیں کہا جائے گا، ہاں توارث لغوی ہو سکتا ہے جیسے تقیہ شیعوں میں متوارث ہے اور جھوٹ وہابیہ میں لتا عن جد رائج ہے۔

اور اگر ایسی نو پیدا چیز ہو جو بعد عہد رسالت ہو اور اس کے حدوث کا وقت نہ

معلوم ہو اور وہ خود قبیح اور قواعد قبح کے تحت داخل ہو تو قبیح ہے اور اس کا دائرہ بھی مکروہ سے لے کر تحریم تک پھیلا ہوا ہے۔

اور اگر یہی حادث نہ سنتِ ثابتہ کے خلاف ہو، نہ قواعدِ قبح کے دائرے میں آتی ہو تو یہ صرف مباح ہے۔ نہ قبیح ہے، نہ مستحب۔ ہاں جب شہر و علاقہ کی عادت سے خارج ہو تو مکروہ ہوگا۔ چناں چہ حدیث میں وارد ہے کہ لوگوں سے ان کی عادتوں کے موافق برتاؤ کرو۔ اور حدیث شریف میں ہے کہ:

"لوگوں کو بشارت دو، نفرت نہ دلاؤ۔"

سنت ثابتہ کی مخالفت کرنے والی بات بدعتِ مردودہ ہوگی، اور گو وہ لاکھ پھیل گئی ہو اسے قبول نہیں کیا جائے گا اور ایسے حادث امر پر پوری امت مسلمہ کا اجماع نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کو گمراہی پر مجتمع ہونے سے محفوظ رکھا ہے۔

ایک استثنائی صورت البتہ ہے کہ وہ بات ہے تو عہدِ رسالت کے بعد کی، اور بظاہر مخالفِ سنت بھی ہے لیکن زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے اس کا حکم شرعی بدل گیا اور اس تبدیلی پر تمام مسلمانوں کا عمل درآمد جاری و ساری ہو گیا۔ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد پر نور میں عورتیں مسجد میں جاتی تھیں لیکن بعد میں ان کو عام طور سے مسجد میں حاضر ہونے سے روک دیا گیا۔ یہ حقیقت میں سنت ثابتہ کے مخالف نہیں، بلکہ موافق ہے۔ (۷)

فقہائے کرام توارث کی اعلیٰ قسم کو اجماع سے بھی تعبیر کرتے ہیں جیسے بیع استصناع۔ مگر اجماع توارث کے ساتھ خاص نہیں جیسے تقلید عرفی پر توارث نہیں مگر اجماع موجود ہے۔

اس تفصیل سے یہ امر واضح ہو کر سامنے آیا کہ عرف کا لفظ ایک ایسا لفظ عام ہے جس کے عموم میں فقہ کی کئی ایک اہم اصطلاحات شامل ہیں اور وہ یہ ہیں:

"عادت، تعامل، توارث، تلقی بالقبول، شعارِ مذہبی، شعارِ قومی۔"

---

(۷) شمائم العنبر فی ادب النداء امام المنبر، مترجم، رسالہ رابعہ، تلخیص ۸، ص ۷، ج ۲، ص ۲۱۱

دوسرا باب

عرف وتعامل کی حجّیت کے دلائل

کتاب اللہ وسنت رسول اللہ کے نصوص کثیرہ سے عرف وعادت کے حجت ہونے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ ہم یہاں ایسے چند نصوص پیش کرتے ہیں:

(۱) اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا.(۱)	اور جس کا بچہ ہے اس پر عورتوں کا کھانا اور پہننا ہے حسب دستور، کسی جان کو تکلیف نہیں دی جاتی مگر اس کی وسعت کے لائق۔

''حسبِ دستور'' کا مطلب یہ ہے کہ اس جیسی عورت کو جتنا نفقہ دینے کا عرف ہے وہ دیا جائے۔

امام ابوبکر جصّاص رازی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

قوله تعالىٰ : "بِالْمَعْرُوفِ" يدلُّ عَلَى أنها علىٰ مقدار الكفاية مع اعتبار حال الزوج، و قد بيّن ذٰلك بقوله عقيب ذٰلك : "لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا " فإذا اشتطت المرأة و طلبت من النفقة اكثر من المعتاد المتعارف لمثلها لم تعط، و كذٰلك اذا قصر الزوج عن مقدار نفقه مثلها في العرف والعادة لم يحل	اللہ عزوجل کا ارشاد ''بالمعروف'' اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نفقہ بہ قدر کفایت ہوگا، ساتھ ہی حال شوہر کا بھی لحاظ ہوگا، اسے اللہ عزوجل نے ''بالمعروف'' کے بعد اپنے ارشاد ''لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا'' سے بیان فرمایا ہے جس کا معنیٰ ہے ''کسی کی جان پر اس کی وسعت سے زیادہ ذمہ داری نہ دی جائے گی۔ لہذا عورت اگر عادت متعارفہ کی مقدار سے زیادہ نفقہ طلب کرے تو نہ پائے گی۔ یوں ہی اگر شوہر اس کا نفقہ مقدار معروف سے کم کرے تو اسے یہ حلال نہیں اور اسے نفقہ مثل دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ ''نفقہ مثل'' سے مراد

(۱) ۲-البقرة-۲۳۳

ذلك واجبر على نفقه مثلها، .... واعتبار الوسع مبنيّ على العادة اه.

اس جیسی عورت کا نفقہ ہے جو وہاں دینے کا عام رواج ہو اور آیت کریمہ میں مذکور وسعت کا مدار بھی عرف پر ہے۔

تفسیر قاضی بیضاوی میں ہے:

(بالمعروف) أي بالوجه المتعارف المستحسن شرعا اه.(۱)

معروف سے مراد ہے "رائج و متعارف مقدار" جو شرعاً مستحسن ہے۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں کا عرف وتعامل شرعاً مستحسن ہے۔

(۲) نیز ارشادِ باری ہے:

وَمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ. (۲)

(جن عورتوں کا مہر مقرر نہ کیا ہو اور ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دی) ان کو متعہ دو، مقدور والے پر اس کے لائق اور تنگ دست پر اس کے لائق، حسب دستور کچھ برتنے کی چیز۔

امام جصّاص رازی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اس آیتِ کریمہ کے ذیل میں فرماتے ہیں:

إن الله تعالى شرط في مقدارها شيئين. احدهما: اعتبارها بيسار الرجل و إعساره. والثاني: أن يكون بالمعروف مع ذلك، فوجب اعتبار المعنيين في ذلك واذا

اللہ تعالیٰ نے مقدار متعہ کے تعین کے لیے دو چیزوں کی شرط رکھی ہے۔ ایک یہ کہ مقدار کا تعین شوہر کی خوش حالی وتنگ دستی کے لحاظ سے ہوگا۔ اور دوسری چیز یہ کہ عرفاً وہ مقدار معلوم بھی ہو تو دونوں شرطوں کا لحاظ واجب ہوا اور خوش حالی و

---

(۱) تفسیر قاضی بیضاوی، ص ۱۵٤، مصطفائیه

(۲) ۲۳٦ - البقرة - ۲

كان كذلك و كان المعروف منهما موقوفاً على عاداتِ النّاس فيها ، والعادات قد تختلف و تتغيّر و جب بذلك مراعاةُ العادات في الأزمان اهـ(١)

تنگ دستی عرف میں کیا ہے؟ اس کا علم عاداتِ ناس سے ہوگا اور عاداتِ ناس مختلف ہوتی ہیں، نیز بدلتی رہتی ہیں لہذا مختلف ادوار میں لوگوں کی مختلف اور بدلتی ہوئی عادات کا لحاظ واجب ہوگا۔

(۳) عن عائشة أنّ هندًا بنت عتبة قالت: يا رسول اللّٰه، انّ ابا سفيان رجلٌ شحيحٌ و ليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلّا ما اخذتُ منه و هو لا يعلم، فقال : خذي ما يكفيكِ وَوَلَدكِ بالمعروف.(٢)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ ہند بنت عتبہ نے بارگاہِ رسالت میں عرض کی، یا رسول اللہ، ابو سفیان بخیل آدمی ہیں وہ مجھے اتنا نفقہ نہیں دیتے جو مجھے اور میرے بچوں کے لیے کافی ہو، سوا اس کے کہ انہیں بتائے بغیر کچھ ان کے مال سے لے کر خرچ کر لیتی ہوں۔ تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اتنا لے سکتی ہو جو حسبِ عرف تجھے اور تیرے بچوں کے لیے کافی ہو۔

فتح الباری شرح صحیح بخاری میں ہے:

في رواية شعيب عن الزهري التي تقدمت في المظالم: "لا حرج عليكِ أنْ تُطعِمِيهم بالمعروف" قال القرطبي:

کتاب المظالم کی حدیث شعیب بروایت زہری کے الفاظ ہیں: "تم پر کوئی حرج نہیں کہ اپنے بال بچوں کو اس کے مال سے حسبِ رواج کھلاؤ" امام قرطبی فرماتے ہیں

(١) احكام القرآن، ص:٤٣١، ج:٢، ذكر تقدير المتعة الواجبة، بيروت

(٢) صحيح البخاري، ج:٢، ص:٨٠٨، باب إذا لم ينفق الرجل الخ، مجلس البركات

قولهُ: "خُذی" امرُ إباحةٍ بدليل قوله "لا حرج" والمرادُ بالمعروف القدرُ الّذي عُرِف بالعادة أنّهُ الكفاية اھ.(۱)	کہ ابوسفیان کے مال سے لینے کا حکم اباحت کے لیے ہے اس کی دلیل حضور کا یہ ارشاد ہے کہ "تم پر کوئی حرج نہیں" اور معروف سے مراد اتنی مقدار نفقہ ہے جو عادۃً گزارے کے لیے کافی سمجھا جاتا ہو۔

نیز اسی میں ہے:

وفيه اعتماد العرف في الأمور الّتي لاتحديد فيها من قِبل الشّرع، وقال القرطبي: فيه اعتبار العرف في الشّرعيات اھ.(۲)	اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جن امور میں شریعت کی طرف سے کوئی حد نہیں مقرر کی گئی ہے ان میں عرف ناس پر اعتماد ہوگا۔ اور امام قرطبی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث شرعیات میں عرف کے معتبر ہونے کا ثبوت ہے۔

بخاری شریف کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

فهل عَلَيَّ حرج أنْ أُطعِمَ مِنَ الّذِيْ لهٗ عِيالَنا؟ قال: لا، إلّا بالمعروف.(۳)	ہند بنت عتبہ نے حضور سے دریافت کیا کہ ابوسفیان کے مال سے اپنے بچوں کو کھلانے میں مجھ پر کوئی حرج ہے؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں، مگر یہ کہ معروف طور پر ہو۔

امام بدرالدین عینی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اس حدیث کی شرح میں رقم طراز ہیں:

---

(۱) فتح الباری، ص:۲۰۹، ج:۱۲، دار ابی حیان

(۲) فتح الباری، ص:۲۰۹، ج:۱۲، دار ابی حیان

(۳) صحیح بخاری شریف، ص:۸۰۷، ج:۲، باب نفقۃ المرأۃ اذا غاب عنها زوجها و نفقۃ الولد، مجلس البرکات

قولُهُ: (لا، إلاَّ بالمعروف) أي قال النّبي عليه السّلام: لاتُطعِمي إلاَّ بالمعروف. وقيل: معناه: لاحرج عليكِ، ولا تنفقي إلاَّ بالمعروف. وهو الّذي يتعارفُهُ النّاس في النّفقة على أولادهم مِن غير اِسراف.(١)	ارشادِ نبوت: "لا، إلاَّ بالمعروف" کا مطلب ہے: نہ کھلانا مگر حسب عرف، اور کہا گیا کہ اس کا معنی ہے "تم پر کوئی حرج نہیں" اور نفقہ نہ لینا مگر بہ طور معروف، اور "معروف" وہ مقدار ہے جو لوگ اپنی اولاد کے نفقہ کے تعلق سے باہم جانتے پہچانتے ہوں۔

امام شہاب الدین قسطلانی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بھی "بالمعروف" کی تشریح عرف وعادت سے ہی کی ہے، الفاظ یہ ہیں:

(فللمرأة أن تاخذ) من ماله (بغير علمه مايكفيها و) يكفي (ولدها بالمعروف) في العادة بين النّاس اھ.(٢)	عورت کو جائز ہے کہ شوہر کو بتائے بغیر اس کے مال سے اس قدر لے لے جو عرف وعادت ناس کے مطابق اسے اس کی اولاد کے لیے کافی ہو۔

نیز ایک دوسرے مقام پر یہی امام موصوف فرماتے ہیں:

(إلاَّ بالمعروف) بين النّاس أنّهُ قدر الكفاية عادةً من غير إسراف اھ.(٣)	جتنا لوگوں کے درمیان معروف ہو کہ وہ عادۃً کافی ہوتا ہے، اتنا لے سکتی ہو۔

(۴) ارشادِ باری ہے:

---

(١) عمدة القاري، ص: ٣٧١،٣٧٠، ج: ١٤، باب نفقة المرأة اذا غاب عنها زوجها ونفقه الولد. (بيروت)

(٢) ارشاد الساري، ص: ١٢٦، ج: ١٢، باب اذا لم ينفق الرجل

(٣) ارشاد الساري، ص: ١٣٢، ج: ١٢، باب نفقة المرأة اذا غاب عنها زوجها، بيروت

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ اَيْمٰنِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ ۚ فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ. (۱)

اللہ تمہاری غلط فہمی کی قسموں پر تمھیں نہیں پکڑتا، ہاں ان قسموں پر گرفت فرماتا ہے، جنھیں تم نے مضبوط کیا تو ایسی قسم کا بدلہ دس مسکینوں کا کھانا دینا ہے۔ اُس کے اوسط میں سے جو اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔

اس آیت کریمہ سے ہمارے فقہائے کرام نے یہ مسئلہ اخذ فرمایا کہ کفارۂ قسم کے لیے مسکینوں کو دونوں وقت کھانا کھلانا ضروری ہے۔ دوپہر اور رات، یا صبح وشام۔ کیوں کہ عادتِ ناس یہ ہے کہ اپنے گھر والوں کو تین وقت کھانا کھلاتے ہیں۔ صبح کا ناشتہ اور دوپہر و رات کا کھانا، اور اس کا اوسط یہ ہے کہ دو وقت کا کھانا کھلایا جائے۔ امام ابوبکر جصاص رازی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

وَانما قالوا يَغدّيهم ويُعَشّيهم لقوله تعالى: "مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ" وهو مرّتان غداءٌ وعشاءٌ، لأنّ الأكثر في العادة ثلاث مرات والأقلّ واحدةٌ والاوسط مرّتان. اهـ (۲)

فقہا نے فرمایا کہ صبح وشام کا کھانا کھلائے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "اپنے گھر والوں کو جو کھلاتے ہو اس کا اوسط مسکینوں کو کھلاؤ" اور اوسط دوبار ہے صبح وشام کا کھانا۔ اس لیے کہ عادت زیادہ سے زیادہ تین بار کھانے کی ہے اور کم سے کم ایک بار تو اوسط دوبار ہوا۔

(۵) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بیان ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لَا تُنْكَحُ الْاَيِّمُ حَتّٰى

غیر کنواری، بے شوہر والی عورت کا نکاح اس سے مشورہ لیے

---

(۱) المائدہ ۵: ۸۹

(۲) احکام القرآن، ص: ۱۱۷، ج: ۴، باب الایمان، دار احیاء التراث العربی

تُستأمَرَ ولا تنکح البکر حتّی تستاذن. قالوا: یا رسول اللّٰہ، وکیف إذنُھا؟ قال: أن تسکت.(۱)	بغیر نہ کیا جائے اور کنواری لڑکی کا نکاح بغیر اس سے اجازت لیے نہ کیا جائے۔ صحابہ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! کنواری کی اجازت کیا ہے (یعنی وہ تو شرم سے خاموش رہتی ہے) تو سرکار علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ اس کی خاموشی ہی اجازت ہے۔

ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ:

سألتُ رسولَ اللّٰہِ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم عن الجاریۃ یُنکِحُھَا أھلُھا، أتُستامَرُ، أم لا؟ فقال لھا رسولَ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم: نعم تُستامَرُ. فقالت عائشۃُ: فقلت لہ: فإنّھا تستحِی. فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم: فذٰلك أذنُھا إذاھی سکتت.(۲)	میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ گھر والے لڑکی کا نکاح کریں تو اس سے اجازت لیں، یا نہیں؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ہاں، اجازت لیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کی کہ وہ تو حیا کرتی ہے (اجازت کیسے دے گی؟) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی خاموشی ہی اجازت ہے۔

فقہا فرماتے ہیں کہ کنواری لڑکی صریح لفظوں میں اجازت دینے سے شرماتی ہے اور اسے معیوب بھی سمجھا جاتا ہے، اس لیے اس کی خاموشی اجازت قرار پائی، مگر غیر کنواری عورت زیادہ شرمیلی نہیں ہوتی ہے اس لیے اس کا اجازت دینا نہ معیوب سمجھا جاتا ہے اور نہ ہی اس میں اسے حیا آتی ہے۔ اس لیے اسے زبان سے اجازت دینا

(۱) صحیح مسلم شریف، ص:۴۵۵، ج:۱، باب استیذان الثیب بالنطق والبکر بالسکوت۔

(۲) صحیح مسلم شریف، ص:۴۵۵، ج:۱، باب استیذان الثیب فی النکاح بالنطق والبکر بالسکوت، مجلس البرکات۔

ضروری ہوا۔ ہدایہ کتاب النکاح میں ہے:

فاذا استاذنها الولیُّ فسکتت فهو اذن...... لأنَّ جهة الرضا فیه راجحة لأنها تستحی عن اظهار الرغبة .... ولو استاذن الثیب فلا بدّمن رضاها بالقول ...... لأنَّ النطق لا یعدّ عیبا منها، وقلَّ الحیاء بالممارسة فلا مانع من النطق فی حقِّها. اھ. ملخصاً(۱)	کنواری لڑکی ولی کی اجازت طلب کرنے پر خاموش رہی تو یہ اجازت ہے کیوں کہ اس کی خاموشی میں رضا کا پہلو غالب ہے اس لیے کہ وہ اظہارِ رغبت سے حیا کرتی ہے اور جو عورت شوہر کے ساتھ رہ چکی ہو اس کے حق میں قول سے رضا مندی ضروری ہے کیوں کہ اس کا بولنا عیب نہیں شمار کیا جاتا، اور شوہر کے ساتھ رہنے کی وجہ سے حیا بھی کم ہو جاتی ہے اس لیے اس کے حق میں بولنے سے کوئی مانع نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ کی وضاحت اور خود الفاظ حدیث سے عیاں ہوتا ہے کہ دوشیزہ کے حق میں سکوت اور غیر دوشیزہ کے حق میں نطق کا اعتبار عرفِ ناس کی بنیاد پر ہے کہ دوشیزائیں عادۃً شرمیلی زیادہ ہوتی ہیں اور خواہش نکاح کے اظہار سے شرماتی ہیں۔ لہٰذا ان کا خاموش رہنا بھی اذن نکاح ہو گیا۔ جب کہ غیر دوشیزہ عورتوں کا عرف اس کے برخلاف ہے، اس لیے ان کے حق میں نطق ضروری ہوا۔

مگر دوشیزاؤں کے لیے یہ شرم اپنے اولیا کے ساتھ ہی عادۃً پائی جاتی ہے۔ اس لیے ہمارے فقہا نے سکوت کو ولی اقرب کے لیے اذن قرار دیا گوکہ حدیث میں مطلقاً سکوت کو اذن کہا گیا ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

إطلاق قوله صلی اللّٰه علیه	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد:

(۱) ھدایة، ص: ۳۱۴، ۳۱۵، ج: ۲، و ص: ۲۹۲-۲۹۳، ج ۱ کتاب النکاح باب فی اولیاء والاکفاء، المجلس البرکات

وسلّم: "إذنُها أن تسكت"،	"دوشیزہ کی اجازت اس کی خاموشی ہے"
ونحوهُ من غير تقييدٍ بكون	گو مطلق ہے اور ولی کے طلب اذن سے
المستأمر وليًّا، يتقيّد بالعرف	مقید نہیں ہے تاہم عرف و عادت کے
والعادة، وهي أنّ المستأذن	ذریعہ مقید ہو جاتا ہے کہ دوشیزہ سے نکاح
للبكر ليس إلاّ الوليّ، بل لا	کی اجازت ولی ہی لیتا ہے بلکہ اس تک
يخلص إليها غيرهُ. اهـ.(١)	ولی ہی کی رسائی بھی ہو پاتی ہے۔

(۶-۷) حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت متعدد امور میں لوگوں کے درمیان کچھ عرف وتعامل پائے جاتے تھے جن میں سے کچھ کو آپ نے برقرار رکھا اور کچھ سے ممانعت فرمادی۔

جو تعامل ظلم یا حق تلفی یا تذلیل انسانیت جیسے قبائح پر مبنی تھا اس سے باز رہنے کا حکم صادر فرمایا جیسے: سود خوری، جوے بازی، بیوع جاہلیت، شراب نوشی وغیرہ۔

اور جو تعامل اس طرح کے قبائح سے پاک منصفانہ اصول پر قائم تھا تو اسے باقی رکھا جیسے عقد مضاربت، عقد سلم، عقد استصناع وغیرہ۔

عقد مضاربت: یہ تجارت کا ایک مخصوص طریقہ ہے جس میں دو فریق ہوتے ہیں، ایک فریق صرف سرمایہ فراہم کرتا ہے اور دوسرا فریق اس سے مال خرید کر صرف تجارت کرتا ہے اور نفع میں ایک مقررہ فی صد کے لحاظ سے دونوں کی شرکت ہوتی ہے۔ سرمایہ فراہم کرنے والے فریق کو رب المال اور تجارت کی ذمہ داری سنبھالنے والے کو مضارب کہا جاتا ہے۔ بدائع الصنائع میں اسی عقد خاص کے بارے میں ہے:

وكذا بُعِثَ رسُولُ اللهِ صلّى	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے
اللهُ تعالىٰ عليه وسلّم والنّاسُ	تو لوگ اس وقت باہم عقد مضاربت

(۱) فتح القدیر، ص:۲۵۸، ج:۳، باب الاولیاء والاکفاء۔

يَتعا قدون المضارِبَة فلم يُنكِر عَلَيهِم عَلىٰ ذٰلك، والتقرِيرُ احدُ وجوه السّنّةِ اهـ۔(۱)

کرتے تھے مگر آپ نے ان پر انکار نہ فرمایا، بلکہ اس پر برقرار رکھا اور یہ برقرار رکھنا بھی سنت کی ایک قسم ہے۔

عقد سلم: یہ خرید وفروخت کی ایک خاص قسم ہے جس میں خریدار کی طرف سے دام نقد ادا کر دیا جاتا ہے اور سامان اُدھار رہتا ہے۔ اس کے بارے میں فتح القدیر میں ہے:

والرّخصة في السّلم رواه السِّتَّةُ عن أبي المنهال عن ابن عباس قال: قدم النّبي صلّى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلّم والنّاسُ يُسْلِفُونَ فِي الثّمر السّنَةَ و السّنتين والثّلاث، فقال: مَنْ اَسْلَفَ في شيْءٍ فَلْيُسلِف فِي كيلٍ معلومٍ وّ وزنٍ معلومٍ إلىٰ أجل معلوم.

عقد سلم میں رخصت کی حدیث صحاح ستہ کے محدثین نے حضرت ابوالمنہال رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ طیبہ تشریف لائے لوگ پھلوں میں ایک سال، دو سال، تین سال تک کے لیے عقد سلم کیا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ جو کسی بھی چیز میں سلم کرے تو یوں کرے کہ سامان کی مقدار ناپ یا وزن سے معلوم ہو اور سامان کی ادائیگی کی میعاد بھی معلوم ہو۔

وفي البخاري: عن عبد اللّٰه بن أبي أوفىٰ، قالَ: إن كُنّا لَنُسْلِفُ علىٰ عهد رسولِ اللّٰهِ صلّى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلّم و أبي بكر و عمر رضي اللّٰه تعالىٰ عنهما في الحنطة والشعير والتمر والزبيب. (۲)

اور بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن ابواوفی فرماتے ہیں کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے زمانۂ مبارک میں گیہوں، جو، کھجور اور منقی میں سلم کیا کرتے تھے۔

---

(۱) بدائع الصنائع، ص ۷۹، ج ۶ اول کتاب المضاربة

(۲) فتح القدیر ص ۶۷ ج ۷ اول باب السلم

عقد مضاربت اور عقد سلم کے تعلق سے کثیر کتب فقہ وغیرہ میں اس طرح کی صراحتیں موجود ہیں۔

(۸) عن ابن عمر عن النبیّ صلّی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم، قال: مَن دَخل حائطًا فلیا کُل ولایتخذ خُبنۃً. رواہ الترمذی وابن ماجۃ وقال الترمذی ھذا حدیثٌ غریبٌ.(۱)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو کسی باغ میں داخل ہو تو اس کے پھل کھا سکتا ہے، ہاں جھولی میں رکھ کر نہ لے جائے۔

اس حدیث میں اگر چہ مطلقاً پھل کھانے کی اجازت دی گئی ہے، لیکن مراد گرے ہوئے پھل ہیں۔ جیسا کہ دوسری حدیث میں خود سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی صراحت فرمادی ہے:

عن رافع بن عمرو الغفاری، قال: کنتُ غلامًا ارمی نخل الانصار فاتیَ بیَ النبیُّ صلّی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم، فقال: یا غلام لِمَ ترمیَ النّخل؟ قلتُ: اٰکُلُ. قال: فلا ترم، وکُل مِمّا سَقَطَ فی اسفلھا، ثمّ مَسَحَ راسہ، فقال: اَللّٰھُمّ اشبع بَطنَہٗ، رواہ الترمذی

رافع بن عمرو غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں لڑکا تھا، انصار کے پیڑ سے کھجوریں جھاڑ رہا تھا کہ اتنے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور فرمایا: اے لڑکے، کھجوریں کیوں جھاڑ رہا ہے؟ میں نے عرض کی کھاؤں گا۔ فرمایا: جھاڑو مت، جو نیچے گری ہیں انھیں کھالو، پھر ان کے سر پر ہاتھ پھیرا اور دعا کی کہ اے

(۱) مشکوۃ المصابیح ص:۲۵۶، فصل ثانی باب الغصب والعاریۃ بحوالہ ترمذی شریف وابن ماجہ

وابوداؤد وابن ماجة. (۱) اللہ تو اسے آسودہ فرمادے۔

ان احادیث میں سرکار علیہ الصلاۃ والسلام نے باغ کے گرے ہوئے پھلوں کے کھانے کی اجازت اس لیے دی کہ وہاں کے عرف میں ایسے پھلوں کے کھانے کی اجازت تھی۔ جیسا کہ یہ اجازت بعد کے ادوار میں رہی اور آج بھی بیشتر مقامات پر اس کی اجازت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہائے حنفیہ علیہم الرحمۃ والرضوان نے بھی اس کی اجازت دی۔ فتاویٰ عالمگیری میں محیط سے ہے:

اذا مرّ فی ایّام الصّیف بِثمار ساقطةٍ تحت الاشجار ...... لا یَسَعُهُ التّناوُلُ مِنها إلّا أن یعلم انّ صاحبها قدْ أباحَ ذٰلك إمّا نصًّا أو دلالةً بالعادةِ. اھ ملخصًا. (۲)

گرمی کے موسم میں کسی باغ سے گرا جس میں پھل درختوں کے نیچے گرے ہوئے تھے تو اسے اس میں سے کچھ کھانا جائز نہیں، مگر یہ کہ یہ معلوم ہو کہ باغ کے مالک کی طرف سے ایسے پھل کھانے کی اجازت ہے یا اس کی عادت ہے کہ ایسے پھل آنے جانے والوں کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔

نیز اسی میں ہے:

وهٰذا الّذی ذکرنا کلّهُ اذا کانتِ الثّمار ساقطةً تحت الاشجار، فامّا إذا کانت علی الاشجار فالأفضل أن لا یاخذهٗ فی موضعٍ مّا إلّا باذن

یہ ساری گفتگو اس وقت ہے جب پھل درختوں کے نیچے گرے ہوئے ہوں، اور اگر پھل درختوں پر ہوں تو یہ افضل ہے کہ بغیر مالک کی اجازت کے کسی بھی جگہ وہ پھل نہ لے، ہاں اگر وہ علاقہ

---

(۱) مشکوٰۃ المصابیح ص:۲۵۶، فصل ثانی باب الغصب والعاریة بحوالہ ترمذی، ابوداؤد وابن ماجہ

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ص:۲۹۰، ج:۲، کتاب اللقطہ

المالك إلّا إذا كان موضعًا كثير الثّمار يعلم أنّهٗ لا يشقّ عليهم ذٰلك فيسعهٗ الا كلُ ولا يسعهٗ الحملُ. كذا فی المحیط. اھ.(١)

پھلوں کا ہو جہاں کثرت سے پھل پائے جاتے ہوں اور معلوم ہو کہ یہ پھل کھانا باغ والوں پر گراں نہ گزرے گا تو کھانا جائز ہے، اور لے جانا ناجائز ہے۔ایسا ہی محیط میں ہے۔

(٩)عن زید بن خالد الجهنی، انّ رجلاً سَألَ رسولَ اللّٰه صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم عن اللّقطة، فقال: عَرِّفها سَنَةً، ثم اعرف وكاء ها ووعاء ها وعفاصها ثم اسْتَنْفِقْ بها، فان جاء ربُّها فادِّها اليه؛ فقال: يا رسولَ اللّٰه، فضالّةُ الغنم؟ فقال: خُذها، فانّما هي لك أولاَخيك أو للذّئب. فقال يا رسولَ اللّٰه، فضالّةُ الاِبِل؟ قال: فغضبَ النّبيُّ صلّى اللّٰه تعالیٰ علیه وسلّم حتّی احمرت وجنتاه واحمَرَّ وجهُهٗ فقال: مالَكَ، وَلَها؟ مَعَها حذاءُ ها وسقاءُ ها حتّی يلقى ربُّها

حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے لقطہ (گری پڑی چیز، کھوئی ہوئی چیز) کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کے ظرف (تھیلی) اور بندش کی شناخت کرلو، پھر ایک سال اس کی تشہیر کرو، اگر مالک مل جائے تو اسے دے دو۔

اس نے عرض کیا، یا رسول اللہ گم شدہ بکری کا کیا حکم ہے؟

ارشاد فرمایا: وہ تمہارے لیے ہے یا تمہارے بھائی کے لیے یا پھر بھیڑیے کے لیے (لہذا تم اسے اپنے پاس روک لو)

اس شخص نے پھر پوچھا کہ یا رسول اللہ، گم شدہ اونٹ کا کیا حکم ہے؟

تو سرکار علیہ الصلاۃ والسلام ناراض ہوگئے، چہرۂ انور سرخ ہوگیا، آپ نے فرمایا کہ تم

---

(١) فتاوی عالمگیری، ص: ٢٩٠، ج: ٢، کتاب اللقطة

حديث زيد بن خالد حديث حسنٌ صحيح وقدرُوى عنه من غير وجهٍ.(۱)

اسے کیا کرو گے، اس کے ساتھ اس کی مشک اور جوتا ہے وہ پانی کے پاس آکر پانی پی لے گا اور درخت کے پتے کھاتا رہے گا یہاں تک کہ اس کا مالک پا جائے گا۔ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

ہمارے علما فرماتے ہیں کہ بکری اور اونٹ کے حکم میں یہ فرق اس لیے ہے کہ بکری عادۃً اپنی حفاظت بھیڑیے سے نہیں کر پاتی اور اونٹ کر لیتا ہے۔ چناں چہ بدائع الصنائع میں ہے:

إلّا انّهٗ عليه الصّلاة والسّلامُ فصّل بينهما في الجواب من حيث الصّورة لِهُجُوم الذئب على الغنم اذا لم يلقها ربُّها عادةً بعيداً كان اوقريبًا وليس كذلك الابل لانّها تذبّ عن نفسها عادةً. اھ.(۲)

نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بکری اور اونٹ کے حکم میں یہ فرق اس لیے بیان فرمایا کہ بکری اگر اپنے مالک تک نہ پہنچ سکی تو عادت یہ ہے کہ بھیڑیا اسے لقمہ بنا لیتا ہے۔ جب کہ اونٹ کا معاملہ ایسا نہیں کیوں کہ وہ عادۃً اپنا دفاع کر لیتا ہے۔

البتہ حنفی مذہب میں اونٹ کو بھی روک لینے کی اجازت ہے، اور درج بالا حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وہ حکم خیر القرون کے لیے دیا تھا، جب صالحین کی کثرت تھی اور عادۃً کسی خائن کا ہاتھ اونٹ تک نہ پہنچ سکتا تھا مگر اب زمانہ بدل گیا ہے۔ اب اسے چھوڑ دینے کی صورت میں وہ ضائع ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ کوئی ناخدا ترس اسے لے کر تلف کر سکتا ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

---

(۱) ترمذی شریف، ص ۱۶۴، ج ۱، باب ماجاء فی اللقطة، وضالة الابل والغنم

(۲) بدائع الصنائع ص ۲۰۱، ج ۶، اول کتاب اللقطة، بیروت

أجاب في المبسوط بأنَّ ذلك كان إذ ذاك لِغَلَبَةِ أهل الصَّلاح والأمانة لاتَصِلُ إليها يَدُخَائِنةٍ فإذا تركها وَجَدها.

وأمّا في زماننا فلا يأمن وصول يد خائنة إليها ففي أخذها إحياءُ ها وحفظها على صاحبها فهو أولىٰ .اھ.(۱)

مبسوط میں ہے کہ یہ حکم اس وقت تھا جب صالحین اور امانت دار کثرت سے پائے جاتے تھے، اور کسی بد دیانت کا ہاتھ اونٹ تک نہ پہنچ سکتا تھا اس لیے اس کا مالک اسے پا جاتا تھا اس کے برخلاف ہمارے زمانے میں اسے چھوڑ دیا جائے تو وہ کسی بد دیانت کے ہاتھ لگ سکتا ہے اس لیے اس کے مالک کے لیے اسے روک لینا چاہیے تاکہ وہ محفوظ رہ سکے۔

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ خیر القرون میں صالحین اور امانت داروں کی کثرت کی وجہ سے اونٹ اپنے مالک تک پہنچ جاتا تھا اور عادۃً کسی خائن کے ہاتھ نہیں لگتا تھا مگر اب زمانہ بھی بدل گیا ہے، اور عادتِ زمانہ بھی، اس لیے حکم بھی بدل گیا ہے۔

ان کے سوا بھی کتاب وسنت میں کثیر دلائل ہیں جن سے عرف وعادت کا حجت ہونا ثابت ہوتا ہے۔ جن میں کچھ دلائل ''عبادات میں عرف کا اعتبار'' کی بحث میں آرہے ہیں، یعنی:

(۱۰) آیۂ کریمہ: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ.(۲) میں ''صراطِ مستقیم'' کی تفسیر ''طریق مسلمین'' سے کی گئی ہے اور مسلمانوں کا عرف وتعامل بلاشبہہ طریقِ مسلمین ہے۔

(۱۱) حدیث پاک: مَا رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسنٌ. سے مسلمانوں کے عرف وتعامل کا حسن ہونا ثابت ہوتا ہے اور عام طور سے ائمۂ دین نے اس حدیث کو تعاملِ مسلمین کی حجت میں پیش کیا ہے۔

---

(۱) فتح القدير، ص:۱۱۸، ج:۶، كتاب اللقطة

(۲) ۶ — الفاتحة — ۱

(۱۲) آیۂ کریمہ: وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ.(۱) سے بھی ہمارے علما نے استناد کیا ہے۔(۲)

(۱۳) آیۂ کریمہ: فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ(۳) میں قرأت کی مقدار کا تعین عرف مسلمین کے حوالے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ تعین عرف کے ذریعہ کیا ہے۔

(۱۴) یہی حال آیۂ کریمہ: وَلِلّٰهِ عَلَي النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا.(۴) کا ہے کہ "استطاعت سبیل" کی تفسیر عرف وتعامل سے کی گئی ہے۔

(۱۵) یوں ہی آیۂ کریمہ: اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ.(۵) میں "غَسل" کو "غَسل مُعتاد" پر محمول کیا گیا ہے۔ یعنی عادت کے مطابق دھونا، اور عادت یہ ہے کہ آب مطلق سے چہرہ، ہاتھ، پاؤں دھویا جاتا ہے۔(۶)

(۱۶) حدیث رسول: "القَلسُ حدثٌ:" قے حدث ہے۔ کے مفہوم کی تعیین بھی مذہب امام اعظم پر عرف سے کی گئی ہے کہ یہ لفظ مطلق ہے اور مطلق سے مراد وہ مفہوم ہوتا ہے جو لوگوں میں متعارف ہو اس لیے یہاں قے سے مراد "منہ بھر قے" ہے۔(۷)

(۱۷) حدیث رسول:

لا تشريق ولا جمعة إلاّ في مصر جامع۔(۸) تشریق اور جمعہ نہیں مگر مصر جامع میں۔

---

(۱) ۱۱۵ــ النساء ــ ۴ (۲) اصول الرشاد، خزائن العرفان

(۳) ۲۰ــ المزمل ــ ۷۳ (۴) ۹۷ــ آل عمران ــ ۳ (۵) ۶ــ المائدہ ــ ۵

(٦) بدائع الصنائع شرائط ارکان الوضوء، ص: ۱۵، ج: ۱، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

(۷) بدائع الصنائع، نواقض وضو، ص: ۲٦، ج: ۱

(۸) رواہ عبد الرزاق عن علی موقوفا باسناد صحیح

کے لفظ ''مصر'' کی کوئی تشریح صحابۂ کرام سے منقول نہیں اس لیے اسے بھی اس کے عرفی مفہوم پر محمول کیا گیا۔

اس کی وضاحت امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے یوں فرمائی:

''حق ناصع یہ ہے کہ مصر و قریہ کوئی منقولات شرعیہ مثل صلاۃ و زکاۃ نہیں جس کو شرع مطہر نے معنی متعارف سے جدا فرما کر اپنی وضع خاص میں کسی نئے معنی کے لیے مقرر کیا ہو ورنہ شارع صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس میں نقل ضرور تھی کہ وضع شارع بے بیان شارع معلوم نہیں ہو سکتی، اور شک نہیں کہ یہاں شارع صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اصلاً کوئی نقل ثابت و منقول نہیں تو ضرور عرف شرع میں وہ انھیں معانی متعارفہ پر باقی ہیں اور ان سے پھیر کر کسی دوسرے معنی کے لیے قرار دینا وہ قرار دہندہ کی اپنی اصطلاح خاص ہوگی جو مناط و مدار احکام و مقصود و مرادِ شرع نہیں ہو سکتی۔

اور ظاہر ہے کہ معنی متعارف میں شہر و مصر و مدینہ اسی آبادی کو کہتے ہیں جس میں متعدد کوچے، محلے، متعدد دائمی بازار ہوتے ہیں۔ شرعاً بھی یہی معنی متعارف مراد، جو مدار احکام جمعہ وغیرہا ہیں۔ لہٰذا ہمارے امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے شہر کی یہی تعریف ارشاد فرمائی۔(۱)

ان دلائل سے یہ امر بہ خوبی ثابت ہو جاتا ہے کہ مسلمانوں کا عرف و تعامل شرعاً حجت ہے یہ الگ بات ہے کہ اس کی حجیت کا مقام کتاب و سنت سے فروتر ہے۔

(۱) فتاوی رضویہ، ص: ۷۰۱، ج: ۳، باب الجمعہ، سنی دار الاشاعت

تیسرا باب

عرف وتعامل کے اطلاقات اور ان کی حجّیت کے مدارج

عرف وتعامل کے اطلاقات: کلام فقہا میں عرف وتعامل کا اطلاق مختلف انواع کے عرف وتعامل پر پایا جاتا ہے۔ مثلاً:

☆ بعض علما کے کلام سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ عرف کی حجت ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ حضور پرنور سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ اقدس سے پایا جائے۔ جیسے بیع سلم، بیع استصناع اور عقد مضاربت کا یہی حال ہے۔ کفایہ شرح ہدایہ میں استصناع کے تعلق سے ہے:

ولأنّ المسلمين تعاملوه من لدن رسول اللّٰه صلى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلم إلىٰ يومنا هذا من غير نكير فنزل منزلة الاجماع. اھ.(۱)	رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے آج تک بلا انکار نکیر اس کا تعامل ہے تو یہ تعامل اجماع کے درجہ میں ہے۔

☆ اور بعض علما کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ جو عرف سارے جہان کے تمام مسلمانوں کا ہو وہی حجتِ شرعیہ ہوگا۔ کیوں کہ ایسا عرف بابِ اجماع سے ہوتا ہے۔

☆ بعض علما کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سوادِ اعظم کا عرف ہو، یعنی دنیا کے اکثر مسلمانوں کا عرف ہو کہ یہ اجماع کے ساتھ ملحق ہے اور حضور پرنور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اتباع سوادِ اعظم کا حکم دیا ہے۔

فتاویٰ غیاثیہ اواخر کتاب الاجارہ میں امام سید شہید رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے ہے:

إنما يدلّ على الجواز مايكون	دلیل جواز وہی تعامل ہے جو صدر اول

(۱) کفایہ بحث بیع استصناع

علی الاستمرار من الصدر الاوّل، فاذا لم یکن کذلک لایکون فعلهم حجة إلاّ إذا کان من النّاس کافّةً في البلدان کلّها، الاتری أنهم لوتعاملوا علیٰ بیع الخمر أوعلی الرّبا لایفتیٰ بالحلّ.اه.(۱)

سے آج تک برابر جاری ہو، اور اگر ایسا نہ ہو تو لوگوں کا فعل حجت نہ ہوگا، یا پھر وہ تمام بلاد اسلامیہ کے سارے لوگوں کا تعامل ہو تو وہ بھی حجت ہے۔ لہذا اب اگر شراب کی بیع اور سودی کاروبار کا تعامل ہو جائے تو ان کے حلال ہونے کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔

رد المحتار باب الجمعہ میں ہے:

انّ التعارف انما یصلح دلیلاً علی الحلّ إذا کان عاما من عهد الصّحابة والمجتهدین کماصرّحوابه.(۲)

تعامل دلیل جواز اس وقت بنتا ہے جب وہ عہد صحابہ و مجتہدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے عام ہو۔ جیسا کہ فقہا نے اس کی صراحت کی ہے۔

نیز اسی میں باب الجنائز میں بعض محققین شافعیہ سے ہے:

هذا الاجماع اکثری وإن سُلّم فمحلّ حُجّيته عند صلاح الأزمنة بحیث ینفذ فیها الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر وقد تعطّل ذلك منذ أزمنة اھ.(۳)

یہ اجماع اکثری ہے، اگر اس کو تسلیم بھی کرلیا جائے تو بھی حجت امت کے صلاح کے وقت کا اجماع ہے جب امر بالمعروف اور نہی عن المنکر نافذ تھا اور یہ تو ایک زمانے سے معطل ہو چکا ہے۔

---

(۱) فتاویٰ عیاثیہ، اواخر کتاب الاجارہ۔

(۲) رد المحتار، ص: ۶۰۷، ج: ۱، مطلب فی حکم المرقی بین یدی الخطیب

(۳) رد المحتار، ص: ۶۶۲، ج: ۱، بحث کتابت علی القبر و تجصیص قبر

نیز اسی میں باب الجمعہ میں ہے:

ذکر العلامة ابن حجر في التحفة أنّ ذٰلك بدعة لأنه حدث بعد الصدر الأوّل، قيل: لكنّها حسنةٌ. اھ(۱)	علامہ ابن حجر شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے تحفہ میں لکھا ہے کہ خطیب کے سامنے آیت صلاۃ و سلام وحدیثِ انصات پڑھنے کا تعامل بدعت ہے کہ یہ تعامل صدر اول کے بعد کا ہے، کہا گیا کہ بدعت تو ہے لیکن حسنہ ہے۔

مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مکتوبات جلد دوم، مکتوب ۵۴ رمیں ہے:

''تعامل صرف وہ معتبر ہے جو صدر اول سے پایا جائے، یا اس پر تمام لوگوں کا اجماع ہو۔''(۲)

پھر تائید میں فتاویٰ غیاثیہ کی درج بالا عبارت نقل فرمائی ہے۔

☆اور جماہیر فقہائے کرام علیہم الرحمۃ والرضوان کے کلمات اس بات کے شاہد ہیں کہ نو پیدا عرف جو بلادِ کثیرہ میں بہ کثرت رائج ہو وہ بھی حجت ہے، اور اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس میں درج بالا اوصاف میں سے کوئی وصف قوی پایا جائے۔

ظاہر ہے کہ یہ اختلاف لفظی یا فرعی نہیں ہے بلکہ بہت بنیادی اور اصولی اختلاف ہے، جس کے نتائج بہت دور رس ہوں گے، اس لیے اس امر کی تنقیح ضروری ہے کہ فقہا جس عرف کو قیاس پر ترجیح دیتے اور اسے نص کا مخصص بتاتے ہیں وہ کون سا عرف ہے؟

یہ عجیب اتفاق ہے کہ حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ تک

---

(۱) رد المحتار، ص:٦٠٦، ج:١، بیان خطبه جمعه، مطلب في حكم المرقي

(۲) مکتوبات، جلد: دوم

کسی فقیہ نے اس کی تنقیح کی طرف توجہ نہ فرمائی اور یہ مسئلہ تشنۂ تحقیق رہا، یہاں تک کہ فقیہ فقید المثال اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کا دور آیا تو آپ نے اس مسئلے کی مکمل تحقیق و تنقیح فرمائی جو فتاویٰ رضویہ جلد ہشتم کے دس صفحات (۲۰۵ تا ۲۱۴) پر پھیلی ہوئی ہے۔ ہم یہاں بہت اختصار کے ساتھ اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

آپ کی بحث کا حاصل یہ ہے:

عرف و تعامل کا اطلاق چار طرح کے معانی پر ہوتا ہے:

(۱) وہ عرف جو حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانۂ مبارک سے موجود ہو۔ توارث بھی اسی قسم میں شامل ہے۔

(۲) وہ عرف جو ساری دنیا کے تمام مسلمانوں کا ہو۔

(۳) تمام بلادِ عالم کے اکثر مسلمانوں کا عرف ہو۔

(۴) کسی ملک یا صوبے کے اکثر مسلمانوں کا عرف حادث ہو جو عہد رسالت کے بعد کبھی وجود میں آیا ہو۔

پہلی تین قسم کے عرف حجتِ مطلقہ ہیں کہ سنت و اجماعِ امت کی طرح ہر حال اور ہر مقام میں دلیل شرعی قرار پاتے ہیں، کیوں کہ جو عرف عہدِ رسالت سے موجود ہوگا وہ فی الواقع حدیث مرفوع تقریری ہوگا اور سارے بلادِ عالم کا عرف اجماعِ امت ہوگا اور اکثر مسلمانانِ عالم کا عرف اجماع سے ملحق ہوگا۔ اور ان کی حجیت اہلِ سنت و جماعت کے نزدیک مسلم ہے۔

فصول البدائع میں ہے:

لو ندر المخالف مع كثرة المتفقين كان قول الاكثر

اکثر کا اتفاق ہو، اور بعض کا خلاف تو اکثر کا قول حجت ہوگا، اگرچہ وہ اجماع نہ

حجةً و ان لم یکن اجماعًا. ہوگا۔

ارشادِ رسالت ہے:

☆علیکم بالجَماعة والعامّة. تم پر جماعت اور عامۂ امت کا اتباع لازم ہے۔(۱)

☆اتّبعُوا السّوادَ الأعظَم. سوادِ اعظم یعنی بڑے گروہ کی پیروی کرو۔(۲)

☆یدُاللّٰہ علی الجماعة. اللہ کا دستِ رحمت جماعت پر ہے۔(۳)

یہ تینوں عرف دلائلِ مطلقہ ہیں جو ہر حال میں مضبوط دلائل کا درجہ رکھتے ہیں اور نص شرعی کے مقابل بھی قابل عمل ہوتے ہیں کیوں کہ ان کے دلیل ہونے کا مدار یہ نہیں ہے کہ یہ مسلمانوں کے عرف یا تعامل ہیں، بلکہ یہ ہے کہ یہ فی الواقع حدیث رسول ہیں یا اجماع امت ہیں یا اجماع کے درجے میں ہیں اور حدیث رسول و اجماع امت کا دلیل شرعی ہونا شک وشبہہ سے بالاتر امر ہے، آخر بیع سلم، بیع استصناع، اور عقد مضاربت کے جواز میں کسی کو کیا کلام ہوسکتا ہے، جو اسی طرح کے تعامل یعنی حدیث و اجماع سے ثابت ہیں۔

چوتھے درجے کا عرف ہی زیر بحث ہے: اس کے برخلاف چوتھے درجے کا عرف صرف مخصوص حالات میں ہی حجت بنتا ہے اور نص شرعی کتاب وسنت

---

(۱) یہ حدیث صحابی رسول حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کی۔ مشکوۃ المصابیح، ص:۱۸۲، الترغیب والترھیب، ص:۱۷٦، ج:۱، مجمع الزوائد، ص:۲۲۲، ج:۵، و ص:۲٦، ج:۲

(۲-۳) یہ حدیث حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے۔ حلیة الأولیاء لأبی نعیم، ص:٤۲، ج:۳، اور صرف حدیث اخیر حضرت عمر و عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں سے مروی ہے، مجمع الزوائد، ص:۲۲۸، ج:۵، و ص:۲۲۱، ج:۵، اور امام نسائی نے یہی حدیث حضرت عرفجہ بن شریح اشجعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی۔ ۱۲- ن ر

کے مقابل مردود ہوتا ہے کیوں کہ یہ عرف صرف اس لیے حجت بنتا ہے کہ یہ طریق مسلمین ہے، مسلمان اس کے عادی ہو گئے ہیں اور اسے اچھا سمجھتے ہیں، خاص اس طریقے وعادت کے پس پشت حدیث واجماع کی قوت نہیں ہوتی، اس لیے یہ حدیث واجماع کے مقابل مرجوح قرار پائیں گے اور جہاں صرف عرف وتعامل مسلمین ہی پایا جائے، ان سے قوی تر کوئی دلیل کتاب وسنت سے وہاں موجود نہ ہو، نہ ہی اجماع پایا جائے تو وہاں ایک دلیل شرعی کی حیثیت سے ان پر عمل ہوگا کہ مسلمانوں کے طریقے اور استحسان کو عمومی طور پر کتاب وسنت میں سراہا گیا ہے اور ان پر چلنے کی تلقین کی گئی ہے۔ فقہائے کرام جہاں عرف و تعامل کا لفظ مطلق بولتے ہیں وہاں وہ یہی چوتھے درجے کا عرف و تعامل مراد لیتے ہیں جو صرف عرف و تعامل ہونے کی حیثیت سے ہی حجت ہے۔اس لیے یہی ہمارے زیر بحث ہے۔

فتاویٰ رضویہ کے اصل کلمات یہ ہیں:

"عرف سے اُن کی مراد:

(۱) نہ ہرگز مُسْتَمِر مِنْ زَمَنِ رَسُوْلِ اللّٰہِ صلّی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلّم ہے۔

(۲) نہ عرفِ محیط اجماعی۔ (۳) نہ عرفِ اکثر مسلمین جملہ بلادِ عالم۔ کہ نُو

اول قطعاً مثل نصِ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، کہ یہ آپ کی تقریر ہے جس کا درجہ قولِ رسول کا ہے تو اگر نص اس کے خلاف پایا جائے ضرور صالح تعارض ہوگا اور بحالِ تاخیر اسے نسخ کر دے گا۔

اور دوم بعین اجماع، تو نصِ آحاد (خبر واحد) سے اقویٰ اور قطعاً مُظہر ناسخ۔ کہ نص غیر منسوخ کے خلاف اجماع محال۔

اور سوم کی حجیت مطلقہ، تامّہ، وافیہ بر نصوصِ صریحہ ناطقہ۔ تو اِن کا اضمحلال

سوادِ اعظم کا وقوع فی الضلال۔ اور وہ شرعاً محال ہے۔

بالجملہ مقابلۂ نص (حدیث) میں (عرف کی قسم) ثانی تو قطعاً مضمحل (وکمزور) نہیں۔ اور (عرف کی قسم) اوّل بھی مطلقاً مضمحل نہیں۔ اور (عرف کی قسم) ثالث عند التحقیق ملتحق بالثانی۔ غرض ایسے تعاملات ضرور حجج مطلقہ ہیں، انھیں مطلقاً مقابل نص مردود نہیں کہہ سکتے۔

اور علما تصریح فرماتے ہیں کہ عرف و تعامل جس میں ان کا کلام ہے معارضۂ نص کی اصلاً طاقت نہیں رکھتا، جب خلاف کرے گا رد کر دیا جائے گا۔

بالجملہ بہ دلائل قاطعہ واضح ہوا کہ علمائے کرام جس عرفِ عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی (راجح) ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا، مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی عرفِ حادث، شائع ہے۔"(۱)

اب ہماری آئندہ کی ساری گفتگو اسی چوتھے درجے کے عرف و تعامل سے متعلق ہوگی کہ زیرِ بحث یہی عرف و تعامل ہے۔

(۱) التقاط از فتاوی رضویہ، ج:۸، ص: ۲۱۱، ۲۱۲۔۲۱۳، ۲۱۹، رسالہ المنی والدرر، سنی دار الاشاعت

چوتھا باب

عرف وتعامل کے اقسام

اوران کا اثر ودائرۂ اثر

زیر بحث عرف وتعامل کی تاثیر کے مختلف مدارج ہیں کیوں کہ خود عرف وتعامل کے مدارج بھی مختلف ہیں۔ لہذا پہلے ہمیں عرف کے مدارج کو ذہن نشین کرنا چاہیے۔

عرف کے مدارج کے لحاظ سے اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) عرف عام **(۲)** عرفِ خاص **(۳)** عرف نادر

یہاں عرف سے مراد معنی عام ہے جو تعامل کو بھی شامل ہے۔

عرف عام: وہ امر جو کسی ملک یا صوبے کے بلاد کثیرہ میں عام طور سے عوام وخواص کے درمیان رائج ہو۔

عرف خاص: وہ امر ہے جو ایک دو شہروں میں عام طور سے عوام وخواص کے درمیان رائج ہو۔

حضرت علامہ شامی فرماتے ہیں:

نقَلَ البيرى فى شرح الأشباه: عن المستصفى: التعامل العام أى الشائع المستفيض اهـ ....فقولهٗ: "التعامل العام" يشمل "العام مطلقًا" أى فى جميع البلاد، و "العام المقيّد" أى فى بلدة واحدة. فكلٌّ منهما لايكون عاما تبنى الأحكام عليه حتى يكون شائعا مستفيضا بين جميع أهله اهـ:(۱)

علامہ بیری نے شرح اشباہ میں مستصفی کے حوالہ سے نقل فرمایا کہ تعاملِ عام وہ ہے جو شائع ذائع اور معروف ومشہور ہو۔ تو ان کا ارشاد "تعامل عام" عام مطلق کو بھی شامل ہے، جو تمام شہروں میں رائج ہو، اور عام مقید کو بھی، جو کسی ایک شہر میں رائج ہو۔ تو یہ دونوں عرف جب تک کہ مشہور اور شائع ذائع نہ ہوجائیں عام نہ ہوں گے اور نہ ہی ان پر احکام کی بنیاد ہوگی۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

---

(۱) رسائل ابن عابدین، ص: ۱۳۲، ج:۲، رسالہ نشر العرف فی احکام العرف، بیروت

''ائمہ کرام ومشائخ اعلام نے ہمیشہ لاجرم اپنے ہی قطر کے بلاد کثیرہ میں عمل غالب کا نام عرف وتعامل رکھا۔''(۱)

نیز فرماتے ہیں:

''عرف خاص کہ صرف دوایک شہر کے لوگوں کا تعارف ہو۔''(۲)

عرف نادر: وہ قول یا فعل جو دوچار آدمیوں میں رائج ہو۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

''عرف نادر کہ معدودین کا عمل ہو۔''(۳)

اثر ودائرۂ اثر کے پانچ مراحل: اب ان کا اثر ودائرۂ اثر ملاحظہ کیجیے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

(۱) ''صرف صورت حکم بتانے کے لیے جس میں حکم شرعی۔ منصوص یا مقیس۔ کی اصلاً مخالفت، یا تغییر نہ ہو، نہ کلیۃً، نہ تخصیصاً ہر عرف مطلق مقبول، اگرچہ ایک ہی شخص کا عرف فرد ہو۔ ایمان ونذر واوقاف ووصایا، وغیرہ میں معانی الفاظ کا عرف پر ادارہ اسی باب اخیر سے ہے، ولہذا فتاویٰ علامہ قاسم میں فرمایا'':

''التحقیق أن لفظ الواقف والموصی والحالف والناذر وکل عاقد یحمل علی عادتہ فی خطابہ ولغتہ التی یتکلم بھا وافقت	تحقیق یہ ہے کہ واقف اور وصیت کرنے والا اور قسم کھانے والا، اور منت ماننے والا اور بیع واجارہ کوئی بھی عقد کرنے والا، جو لفظ وقف، وصیت، قسم وغیرہ کے لیے بولتا ہے اس سے وہی معنی مراد لیا جائے گا جو اس کی زبان وبول چال میں وہ مراد لیتا ہے یا جس معنی میں وہ لفظ بولنے کی اس کی عادت

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۱۰۱، ج:۸، رسالہ المنی والدرر۔

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص:۱۰۴، ج:۸، رسالہ المنی والدرر۔

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص:۱۰۴، ج:۸، رسالہ [illegible] دار الاشاعت

لغةَ العرب ، ولغةَ الشارع، أوّلا. اھ.(۱)	ہے چاہے وہ معنیٰ لغت عرب ولغت شارع کے موافق ہو یا نہ ہو۔(ن.ر.)

(۲) جس باب میں شریعت کا کوئی نص وارد ہے خاص اس باب میں نص کے خلاف کوئی بھی عرف یا تعامل معتبر نہیں جب کہ وہ کلی طور پر نص کے خلاف ہو کہ یہ درحقیقت نص کا ابطال ہوگا۔

رسالۂ مبارکہ "المُنی والدُّرَر" میں ہے:

''علما تصریح فرماتے ہیں کہ عرف وتعامل جس میں ان کا کلام ہے معارضۂ نص کی اصلاً طاقت نہیں رکھتا، جب خلاف کرے گا، رد کر دیا جائے گا۔''(۱)

نشر العرف میں اس شق کا حکم یہ بیان فرمایا:

الباب الاوّل: إذا خالف العرفُ الدليلَ الشرعي، فان خالفهُ مِنَ كلِّ وجه بأن لزم منه ترك النصّ فلا شكَّ في ردّه كتعارُفِ الناس كثيراً منَ المُحرَّمَاتِ مِنَ الرّباء وَشُرْبِ الخَمرِ وَلُبس الحَرِير والذّهَبِ وَغيرِ ذٰلك مِمّا وَرَدَ تحرِيمُهُ نصًّا. اھ.(۳)	عرف جب پورے طور سے دلیل شرعی کے خلاف ہو اور اس سے نص کا ترک لازم آئے تو بلاشبہہ وہ عرف مردود ہوگا۔ جیسے لوگوں کے درمیان بہت سے محرمات سود لینے، شراب پینے، ریشم وسونا پہننے اور اس کے سوا دوسری ان تمام چیزوں میں آلودگی کا تعارف جن کی حرمت کے بارے میں نص وارد ہے۔

یا مثلاً آٹا پیسنے کے اجارے میں یہ طے پایا کہ اجرت اسی آٹے سے اتنے کلو

---

(۱) فتاوی رضویه، ص:۲۱٤، ج:۸، رسالة المنى والدرر، سنى دار الاشاعت

(۲) فتاوی رضویه، ص:۲۱۳، ج:۸، سنى دار الاشاعت

(۳) رسائل ابن عابدين، ص:۱۱٤، ج:۲، نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف، بيروت

گرام دی جائے گی، یہ ناجائز ہے کہ یہ قفیز طحان ہے جس سے بہ طور خاص حدیث پاک میں ممانعت فرمائی گئی ہے اب اگر اس کے خلاف تعامل قائم ہو جائے تو بلا شبہہ وہ ابطالِ نص کا باعث ہوگا۔ لہذا یہ تعامل مردود ہوگا۔

نشر العرف میں ذخیرۂ برہانیہ کے حوالہ سے منقول ہے:

هذا بخلاف مالو تعامل اهل بلدة قفيز الطحان فإنه لا يجوز ولا تكون معاملتهم معتبرة لأنا لو إعتبرنا معاملتهم كان تركا للنص وبالتعامل لايجوز ترك النص اصلاً. اه.(۱)	اگر اہل شہر میں قفیز طحان کا تعامل ہو گیا کہ جو آٹا پیسا جاتا ہے اس میں سے پینے کی اجرت بھی دیتے لیتے ہیں تو یہ ناجائز ہے اور ان کا تعامل غیر معتبر ہے کیوں کہ اگر ایسے تعامل کا اعتبار کیا جائے تو حدیث پاک کے نص کا ترک لازم آئے گا اور تعامل کی وجہ سے نص کا ترک جائز نہیں۔

یہی حال توارث کا بھی ہے: کہ اس سے نص کا ابطال لازم آئے تو وہ رد کر دیا جائیگا اور عمل نص پر ہوگا۔ چناں چہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ اپنی بے مثل کتاب شمائم العنبر میں خاص مسئلہ توارث میں رقم طراز ہیں:

"لا حجة في توارث البعض إذا خالف الحديث والفقه. ألا ترى أن أجل توارثٍ وأعظمهٗ وأهيبه وأفخمه توارث أهل الحرمين المحترمين زادهما الله عزا وتعظيما وأهلهما فضلاً وتكريمًا لاسيما في القرن الأول ومع ذلك لم يسلمه إمامنا الأعظم وجميع أئمة الفتوى في مسئلة أذان الفجر من الليل لمجيء الحديث بخلافه.

قال في الهداية: لايؤذن لصلاة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت

---

(۱) رسائل ابن عابدین، ص: ۱۱۹، ج: ۲، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، بیروت

لأنَ الأذان للإعلام وقبل الوقت تجهيلٌ. وقال أبو يوسف وهو قولُ الشافعي رحمهما الله تعالىٰ: يجوز للفجر في النصف الأخير منَ الليل لتَوَارُثِ أهلِ الحَرمَيْنِ. والحُجَّةُ عَلَى الكلِّ قولُهٗ صلىٰ اللّٰهُ تعالىٰ عليه وسلم لِلبِلال رضى الله تعالىٰ عنه: "لَاتؤذِّن حتّٰى يستبين لك الفجر هٰكذا۔" ومَدَّيدهٗ عرضًا. اھ.(۱)

(ترجمہ از حضرت بحرالعلوم دام ظلہ العالی)

اور کچھ لوگوں کا توارث جب حدیث وفقہ کے خلاف ہو تو لائق استدلال نہیں ہوتا سب جانتے ہیں کہ توارث میں سب سے عظیم وبزرگ اور پرہیبت حرمین محترمین زادہما اللہ تعالیٰ شرفاً وتکریماً کا توارث ہے، وہ بھی قرونِ اولیٰ کا۔ مگر ہمارے امام اعظم اور تمام اہل فتاویٰ اذانِ فجر کے مسئلے میں اسے تسلیم نہیں کرتے، کیوں کہ حدیث اس توارث کے خلاف مروی ہے۔

ہدایہ میں ہے: "دخول وقت سے پہلے اذان نہ دی جائے اور اگر پہلے دے دی گئی ہو تو وقت ہونے پر دہرائی جائے کہ اذان وقت کے اعلان کے لیے ہے، اور وقت سے پہلے دینا لوگوں کو غلط فہمی میں ڈالنا ہے۔

امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ فجر کی اذان توارث حرمین شریفین کی وجہ سے فجر سے پہلے بھی دی جاسکتی ہے، اور سب کے خلاف دلیل حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ قول ہے جو آپ نے حضرت بلال سے فرمایا "اس وقت تک اذان نہ دو جب تک صبح یوں روشن نہ ہو جائے۔" اور آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو عرض میں پھیلا دیا۔" (۲)

اس اقتباس سے یہ امر عیاں ہو کر سامنے آگیا کہ توارث سے نص کی تبدیل

---

(۱) شمائم العنبر، ص: ۳۱، ۳۲، نفحۃ: ۲، من الشمامۃ الرابعۃ۔

(۲) شمائم العنبر فی ادب النداء امام المنبر، مترجم، نفحۃ: ۲، من الشمامۃ الرابعۃ، ص: ۱۲۶

لازم آئے تو توارث بھی باطل قرار پائے گا۔

(۳) اور اگر عرف کلی طور پر نص کے خلاف نہ ہو، بلکہ صرف جزوی طور پر نص کے خلاف ہو۔ مثلاً نص عام ہو اور عرف کی وجہ سے نص کے بعض افراد حکم عام سے نکل رہے ہوں، بہ لفظ دیگر عرف کی وجہ سے نص کی تخصیص ہو رہی ہو تو اس باب میں تفصیل ہے۔

عرف اگر عام ہو تو اس کے ذریعہ نص عام کی تخصیص جائز ہے، اور اگر عرف، خاص ہو تو اس کے صالح تخصیص ہونے میں اختلاف ہے، مگر ارجح یہ ہے کہ اس کے ذریعہ نص عام کی تخصیص جائز نہیں، اور عرف نادر تو بالاجماع تخصیص نص کا صالح نہیں۔

(۴) اور اگر عرف قیاس کے معارض ہو تو عرف عام راجح ہوگا اور اس کے مقابل قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔ مگر عرف خاص یہاں بھی معتبر نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کے مقابل قیاس متروک نہ ہوگا جیسے معدوم کی بیع از روئے قیاس باطل ہے مگر عرف عام کی وجہ سے بیع استصناع کی اجازت ہوئی اور قیاس متروک ہو گیا۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

''بالجملہ بحمد اللہ تعالیٰ بہ دلائل قاطعہ واضح ہوا کہ علمائے کرام جس ''عرف عام'' کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا، مخصوص ہو سکتا ہے۔ وہ یہی عرف حادث شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بہ کثرت رائج ہو۔

ہاں ''عرف خاص'' کہ صرف دو ایک شہر کے لوگوں کا تعارف ہو، مذہب ارجح میں صالح تخصیص نص و ترک قیاس نہیں اور ''عرف نادر'' کہ معدودین کا عمل ہو بالاجماع اس کے مقابل نہیں۔'' (۱)

نشر العرف میں ہے:

وان لم یخالفہ من کل وجہ ... اگر عرف پورے طور سے ''دلیل شرعی'' کے

---

(۱) فتاوی رضویہ، ص: ۲۱۴، ج: ۸، رسالہ الفئی والدرر

بأن ورد الدليل عامًا والعرف خالفهٗ في بعض أفراده، أو كان الدليل قياسًا فإنّ العرف معتبر إن كان عامًا. فإنّ العرف العام يصلح مُخصِّصًا كما مرّ عن التحرير، ويُترَكُ به القياسُ كما صرّحوا به في مسئلة الإستِصناع ودخولِ الحمام والشّربِ مِن السّقا.

وإن كان العرفُ خاصا فإنّه لايعتبر وهو المذهب كما ذكره في الأشباه، حيث قال: "فالحاصل أنّ المذهب عدم أعتبار العرف الخاص ولكن أفتي كثير من المشائخ باعتباره. اهـ."(۱)

مخالف نہ ہو بلکہ صرف جزئی طور پر مخالف ہو مثلاً دلیل شرع نص عام ہو اور عرف اس کے بعض افراد کو اس کے حکم سے خارج کرے، یا دلیل "قیاس" ہو تو یہاں "عرف عام" معتبر ہوگا، اس لیے کہ عرف عام تخصیص نص کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ تحریر کے حوالے سے گزرا، اور اس کے باعث قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسا کہ فقہا نے بیع استصناع اور دخولِ حمام اور "مشک سے پینے" کے مسئلے میں اس کی صراحت کی، اور اگر عرفِ خاص ہو تو وہ معتبر نہیں یہی مذہب ہے جیسا کہ اشباہ میں اسے ذکر کیا، چناں چہ فرماتے ہیں کہ: حاصل کلام یہ ہوا کہ مذہب یہ ہے کہ عرف خاص غیر معتبر ہے لیکن بہت سے مشائخ نے اس کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ عرف خاص سے شریعت کے نصِّ عام کی تخصیص نہ ہوگی، اور قیاس متروک نہ ہوگا۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ بالکل غیر معتبر ہے کیوں کہ عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ اس پر گفتگو آ رہی ہے۔

(۵) اور اگر عرف نہ شریعت کے کسی نص کے خلاف ہو، نہ قیاس کے، بلکہ وہ نصوصِ مذہب (۲) کے خلاف ہو تو اس باب میں عرف خاص و عرف عام دونوں ہی

---

(۱) رسائل ابن عابدین، ج:۲، ص:۱۱٤

(۲) نصوص مذہب سے مراد مذہب حنفی کے جزئیات و کلمات ہیں اور "نصوص شرع" سے مراد کتاب اللہ کی آیات اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث ہیں۔ (۱۲، ن۔ر۔)

تغییرِ احکام کے باعث ہوں گے، اور ان کی بنیاد پر نصوصِ مذہب کا ترک جائز ہوگا۔

فرق دونوں عرفوں کی تاثیر میں یہ ہوگا کہ عرف عام کی بنا پر مذہب سے عدول عمومی طور پر جائز ہوگا، اور عرف خاص سے صرف خصوصی طور پر، اور عرف نادر یہاں بھی غیر معتبر ہوگا۔

اس شق پر اعلیٰ حضرت قدس سرہٗ کا نقطۂ نظر معلوم نہ ہو سکا۔ کیوں کہ آپ کا رسالہ المنی الدرر جو اس باب میں حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے ناتکمل ہی دستیاب ہو سکا ہے۔ اس لیے ہم یہاں صرف حضرت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کا نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں۔ آپ رقم طراز ہیں:

"دوسرا باب اس بیان میں کہ عرف ظاہر الروایہ کے خلاف ہو۔"

تو ہم کہتے ہیں کہ مسائل فقہیہ یا تو نص صریح سے ثابت ہوں تو اس کا حکم باب اول میں بیان ہوا، یا اجتہاد اور رائے سے ثابت ہوں گے.................تو اس طرح کے بہت سے احکام عرف بدل جانے سے بدل جاتے ہیں ....

.................اور یہی وجہ ہے کہ تم مشائخ مذہب کو دیکھتے ہو کہ وہ بہت سے مقامات پر مجتہد کے قول کی مخالفت کرتے ہیں۔ جیسے تعلیم قرآن وغیرہ پر اجارے کا جواز۔"(۱)

لیکن ایک بات یہاں یہ رہ جاتی ہے کہ یہ تاثیر محض عرف عام کی ہے یا عرف خاص بھی یہاں مؤثر ہوتا ہے؟

اس کی وضاحت حضرت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض وجواب کے پیرائے میں بہت عام فہم انداز میں کی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں:

"اگر تم کہو کہ جب مفتی پر عرف کا اتباع لازم ہے گو کہ وہ کتب ظاہر الروایہ کے منصوص احکام ومسائل کے خلاف ہو تو کیا یہاں بھی عرف عام اور عرف خاص کے مابین کچھ فرق ہے۔ جیسا کہ جب وہ نص شرعی کے خلاف ہو تو عرف عام وعرف خاص

---

(۱) رسائل ابن عابدین، ص:۱۲۴، ج:۲، رسالہ نشر العرف

میں فرق ہوتا ہے؟

جوابِ خود علامہ شامی کے الفاظ میں ملاحظہ کیجیے۔ فرماتے ہیں:

”قلتُ: لافرق بينهما هنا. إلّا من جهة أنّ العرف العام يثبت به الحكم العام، والعرفَ الخاص يثبت به الحكم الخاص.

میں کہتا ہوں کہ ان دونوں کے درمیان یہاں کوئی فرق نہیں، الّا یہ کہ عرف عام سے حکم عام ثابت ہوتا ہے اور عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہوتا ہے۔

وحاصلُهُ أنّ حكم العرف يثبت على أهله عامًا أو خاصًا. فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمهُ على أهل سائر البلاد، والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمُهُ على تلك البلدة فقط.

حاصل کلام یہ کہ عرف کا حکم ارباب عرف پر عمومی طور پر ثابت ہوتا ہے، یا خصوصی طور پر، تو جو عرف بلاد کثیرہ میں عام ہو اس کا حکم ان تمام بلاد کے باشندوں پر ثابت ہوگا، اور جو عرف کسی ایک شہر کے ساتھ خاص ہو اس کا حکم صرف اس شہر والوں پر ثابت ہوگا۔

ولهذا قال العلامة السيد أحمد الحموي في حاشيته على الأشباه، مانصُّهُ: (قولُهُ الحكم العام لايثبت بالعرف الخاص) يفهم منه أنّ الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص. اهـ.(1)

یہی وجہ ہے کہ علامہ سید احمد حموی نے اپنے حاشیہ اشباہ میں اس کی صراحت کی۔ اشباہ میں یہ تھا:
”حکم عام عرف خاص سے نہیں ثابت ہوگا“ اس پر علامہ حموی نے یہ نوٹ لکھا: اس عبارت کے مفہوم مخالف سے عیاں ہوتا ہے کہ عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہوگا۔

حضرت علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کے بعد عرف خاص کے ذریعہ

---

(۱) رسائل ابن عابدین، ص: ۱۳۰، ج: ۲، رسالہ نشر العرف

تبدیلی احکام کے بہت سے فقہی شواہد پیش کیے ہیں۔ پھر یہ تحریر فرمایا ہے:

"یہ، اور اس کے طرح کے دوسرے نقول اس کی بات کی دلیل ہیں کہ عرف خاص کتب مذہب کے منصوص احکام و مسائل کے خلاف بھی معتبر ہے۔ بشرطے کہ وہ نص شرعی کے خلاف نہ ہو۔"

پھر لکھتے ہیں:

"ہماری اس تقریر سے یہ بات عیاں ہوگئی کہ اشباہ میں جو یہ فرمایا کہ:"أنّ المذهبَ عدمُ اعتبار العرف الخاص." (مذہب یہ ہے کہ عرف خاص معتبر نہیں) یہ محض اس صورت میں ہے، جب وہ نص شرعی کے معارض ہو کہ عرف خاص سے نہ قیاس متروک ہوتا ہے، نہ "اثر" مخصوص۔

لیکن عرف خاص جب صاحب مذہب سے منقول "نص مذہبی" کے معارض ہو تو اس کا اعتبار ہوگا۔ چناں چہ اصحاب متون و شروح و فتاویٰ نے فروع مذکورہ میں، اور ان کے علاوہ دوسرے فروع میں یہی موقف اختیار کیا ہے۔

واضح ہو کہ عرف خاص قدیم ہو یا جدید دونوں ہی معتبر ہیں جیسا کہ عرف عام قدیم و جدید دونوں معتبر ہیں۔(۱)

عرف و تعامل کی تاثیر کے شرائط

عرف عام و خاص کے ذریعہ تبدیلی احکام کچھ شرائط کے ساتھ مشروط ہے جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) عرف شائع و مستفیض ہو۔ یعنی عام طور سے عوام و خواص سب میں رائج ہو۔ نشر العرف میں ہے:

---

(۱) رسائل ابن عابدین، ص: ۱۳۱، ج: ۲، نشر العرف

فکُلٌّ منهما لايكون عاما تبنى الأحكام عليه حتى يكون شائعًا مستفيضًا بين جميع أهله. اه.(۱)	عرف خاص اور عرف عام جب تک اپنی حد میں رہنے والے تمام لوگوں میں شائع اور مشہور نہ ہوں مدار احکام نہ ہوں گے۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

''عرف وتعامل جس میں اجتہاد در کنار، علم بھی درکار نہیں، (اس میں) علما وجہلا سب کا عمل درآمد ملحوظ ہے۔''(۲)

(۲) عرف مُقارن سابق ہو۔ یعنی عرف معاشرہ میں پہلے سے پایا جاتا ہو اور اس پر مبنی قول یا فعل کے صدور تک علیٰ حالہٖ برقرار ہو۔

اشباہ میں ہے:

"العرفُ الذی تحمل علیه الالفاظ إنما هو المقارنُ السّابق دون المتأخّر. ولذا قالوا: لاعبرة بالعرف الطاری، فلذا اعتبر العرف فی المعاملات، ولم يعتبر فی التعليق فيبقیٰ علی عمومه، ولايُخصِّصُهُ العرف. اه.

ترجمہ: الفاظ جس عرف پر محمول ہوتے ہیں، یعنی جس عرف کے پیش نظر الفاظ کے معنی متعین ہوتے ہیں یا مثلاً الفاظِ عام کے معانی خاص ہوتے ہیں، یہ صرف وہ عرف ہے جو پہلے سے پایا جائے اور الفاظ کے بولنے کے وقت بھی وہ قائم ہو اور کلام سے مقارن ہو۔ اس کے برخلاف جو عرف الفاظ کے بولنے کے بعد وجود میں آئے، اس سے الفاظ کے لغوی معانی میں کوئی کمی بیشی نہ ہوگی۔ اسی وجہ سے فقہا نے فرمایا کہ ''عرف طاری'' کا کوئی اعتبار نہیں یعنی وہ عرف جو کلام کے بعد پایا جائے۔ لہذا خرید وفروخت وغیرہ معاملات میں عرف کا اعتبار ہوگا کہ معاملات انشا کے قبیل سے ہیں جن کا وجود فی الحال ہوتا ہے اور تعلیق یعنی شرط پر معلّق امور میں عرف کا اعتبار نہ ہوگا،

---

(۱) رسائل ابن عابدین، ص:۱۳۲، ج:۲۔

(۲) فتاوی رضویه، ص: ۲۱۰، ج:۸، رساله المنی الدرر، سنی دار الاشاعت

کیوں کہ ایسے امور فی الحال نہیں پائے جاتے بلکہ آئندہ جب بھی شرط پائی جائے گی تب ان کا وجود ہوگا۔ لہذا معلّق امور میں الفاظ عام اپنے عموم پر باقی رہیں گے اور عرف کی وجہ سے ان میں کوئی تخصیص نہ ہوگی۔(۱)

نیز اسی میں ہے:

وكذا الدعوى لاتنزل على العادة، لأن الدعوى والإقرار إخبارٌ بما تقدّم فلا يقيده العرف المتأخر، بخلاف العقد فإنه باشره للحال فقيّده العرف.اه.

یوں ہی دعویٰ بھی عرف وعادت پر محمول نہ ہوگا۔ مثلاً دعویٰ عام ہو تو عرف کی وجہ سے خاص نہ ہوگا کیوں کہ دعویٰ اور اقرار گزشتہ بات کی خبر ہوتے ہیں تو بعد میں پائے جانے والے عرف کی وجہ سے ان کے اطلاق کی تقیید نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف عقد بیع وغیرہ کا وجود فی الحال ہوتا ہے، لہذا عرف موجود مقارن کی وجہ سے اس کی تقیید ہوگی۔(۲)

اس عبارت کا تعلق عرف لفظی سے ہے مگر یہی حکم عرف عملی کا بھی ہے کیوں کہ کسی عمل کے صدور کے بعد اگر کوئی عرف قائم ہو تو وہ فعل سابق پر اثر انداز نہ ہوگا۔ جیسے کوئی سامان خریدتے وقت گارنٹی کا عرف نہ تھا اور بعد میں ہو گیا تو پہلے کے خریدار کو گارنٹی کا فائدہ نہ ملے گا۔

(۳) صاحب معاملہ نے یا بندے نے عرف کے خلاف صریح الفاظ میں کوئی بیان نہ دیا ہو۔ "لأنّ الصّريحَ يفوقُ الدّلالةَ" اس لیے کہ صریح بیان عرف کی دلالت پر فوقیت رکھتا ہے۔ شرح سیر کبیر میں ہے:

العادةُ تجعلُ حكمًا إذا لم يُوجَدِ التّصريحُ بخلافه اھ (۳)	عادت کو مختلف اقوال کے مابین حَکَم مانا جائے گا جب کہ اس کے خلاف صراحت نہ ہو۔

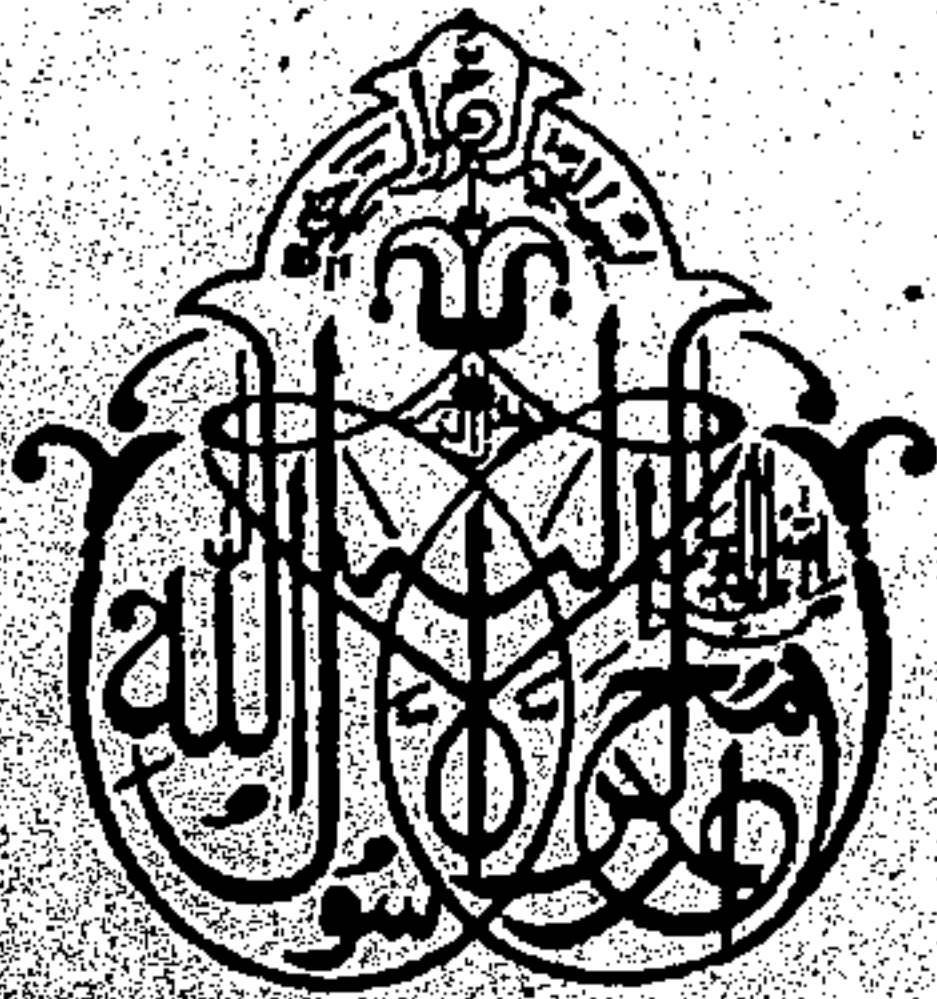
(۱-۲) الاشباہ والنظائر، ص:۱۲۲، القاعدۃ السادسۃ العادۃ محکمۃ۔

(۳) شرح السیر الکبیر، ص:۱۹۸، ج:۱

(۴) عرف عام سے کسی نص شرعی کا ابطال نہ لازم آئے، اور عرف خاص سے اس کی تخصیص، نیز قیاس کا ترک بھی لازم نہ آئے۔ جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی۔

(۵) معاشرہ میں قول یا فعل کا رواج اسے محظور سمجھ کر نہ ہوا ہو، بلکہ نیک اور اچھا سمجھ کر ہوا ہو۔ قبیح چیزوں کا ترک اچھا سمجھ کر ہوا تو وہ بھی اسی میں شامل ہے۔

(۶) عرف مسلمانوں کا ہو۔ یا مسلم، غیر مسلم سب کا ہو، صرف غیر مسلموں کا عرف مسلمانوں کے امور میں غیر معتبر ہے۔

(۷) تعامل یا عرف عقلی نہ ہو، یعنی جس چیز کا مسلمانوں میں رواج ہوا وہ کسی علاقۂ عقلیہ مثل علت، سبب، قرینۂ ظاہرہ کی وجہ سے نہ ہو بلکہ صرف عقل کے اچھا سمجھنے کی وجہ سے ہو۔

عرف و عادت کا اعتبار

عامۂ ابواب فقہ میں

عرف وعادت کا اعتبار عامۂ ابوابِ فقہ میں: درج بالا شرائط کے ساتھ عرفِ عام وخاص کی جو تاثیرات بیان کی گئی ہیں وہ عبادات، معاملات، عقوبات، اباحات، محظورات، حقوق اللہ، حقوق العباد سب کو عام وشامل ہیں۔

معاملات میں عرف کا اعتبار شائع ذائع ہے۔ مثلاً آٹے سے آٹا تول کر بیچنا، نہ ناپ سے، تول پر آٹا قرض لینا، روٹیوں کی بیعِ سلم گنتی سے، روٹیوں کا گن کر قرض لینا، چھ سودی اَموال میں کیل ووزن کا عرف بدلنے پر امام ابو یوسف کا اعتبارِ عرف فرمانا، پیڑوں میں کچھ پھل آئے، کچھ آنے کو ہیں ایسی حالت میں موجودہ وآئندہ کل بہار کی بیع کو امام حلوائی وامام فضلی وغیرہما کا جائز فرمانا، یہ اور ان کے امثال کثیرہ سب برخلاف اصل وقیاس ہیں جنھیں ائمۂ کرام وعلماے اعلام نے تعامل وعرف پر مبنی فرمایا۔(۱)

اشباہ کے قاعدۂ سادسہ "العادةُ مُحَكَّمَةٌ. عادت ناس حکم ہے۔" میں بھی معاملات کی کثیر مثالیں موجود ہیں۔ اس لیے ہم بقیہ ابواب کی طرف توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ اختصار کے پیش نظر بہ طور نمونہ ایک دو مثالوں پر اکتفا کریں گے۔ البتہ عبادات میں قدرے تفصیلی گفتگو کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

عرف کا اعتبار حقوق اللہ میں: جو شرط تقاضاے عقد کے خلاف ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی کا نفع ہو، وہ شرط مفسدِ عقد ہوتی ہے۔ کیوں کہ جو نفع ایک عاقد کو مل رہا ہے وہ حقیقت میں سود ہے اور سود کی حرمت بلاشبہ حقوق اللہ سے ہے۔ لیکن اگر وہ شرط متعارف ہو تو بیع صحیح ہوتی ہے۔ چناں چہ ہدایہ میں ہے:

وكل شرط لايقتضيه العقد وفيه منفعة لأحد المتعاقدين ...... يُفسِدُه ...... لأن فيه زيادة عارية عن العوض فيؤدي إلى الربا ...... إلا أن	جو شرط تقاضاے عقد کے خلاف ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی کا نفع ہو وہ بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔ کیوں کہ یہ نفع ایک زائد جز

---

(۱) كذا في الفتاوى الرضويه، ج: ۸، ص: ۲۰۸، عن الكتب الجديد

یکون متعارفا، لأن العرف قاضٍ ... ہے جو عوض سے خالی ہے۔ اس
علی القیاس. اھ ملخصًا. (۱) ... لیے یہ سود ہو جاتا ہے۔

اس طرح کی بیسوں شرطیں ہیں جو بوجہِ تعامل وتعارف جائز ہیں۔ مثلاً بیع نعل اس شرط پر کہ دوسری اس کے ساتھ بنادے، اس میں تسمہ لگادے، چمڑے کی بیع اس شرط پر کہ اس کا جوتا سی دے، بُنی ہوئی اون کی بیع بایں شرط کہ اس کی ٹوپی بنادے، کھال اس شرط پر بیچے کہ اس کا موزہ بنادے، گھڑیوں اور دوسرے مختلف سامانوں میں سال دو سال کی گارنٹی کی شرط، یہ سب بہ وجہ عرف وتعامل جائز ہیں۔ جب کہ اصل مذہب میں یہ سب ناجائز تھے۔

عرف کا اعتبار حقوق العباد میں: (۱) عورتوں کا کھانا ولباس مسلمانوں کے عرف کے مطابق دیا جائے۔ اس کا ذکر کتاب وسنت سے دلائل عرف کی بحث میں گزر چکا۔

(۲) الجوہرۃ النیرۃ میں ہے:

"ولو فرض لها كسوة في مدة ستة أشهر ليس لها شيئٌ حتى تمضي المدة فإن تخرّقت قبل مضيها إن كان بحيث لو لبستها معتادا لم تُتخرق لم تجب وإلا وجبت..... فإن لبست كسوتها لبسًا معتاداً فتخرّقت قبل الوقت جدّدلها أُخرى. اهـ. ملخصًا. (۲)

اس کی ترجمانی حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:
"جب ایک جوڑا کپڑا دے دیا تو جب تک مدت پوری نہ ہو دینا واجب نہیں اور اگر مدت کے اندر پھاڑ ڈالا اور عادۃً جس طرح پہنا جاتا ہے، اسی طرح پہنتی تو نہیں پھٹتا تو دوسرے کپڑے اس ششماہی میں واجب نہیں۔" (۳)

---

(۱) ہدایہ، ص ۲، ج ۳، باب البیع الفاسد
(۲) الجوہرۃ النیرہ، ج ۲، ص [illegible]، کتاب النفقات
(۳) بہار شریعت، ج ۸، ص [illegible]، نفقہ کا بیان

(۳) درمختار میں ہے:

(وتفرض لها الكسوة في كل نصف حول مرة) لِتَجدُّدِ الحاجة حَرًّا وبَرْدًا ....(وتزاد في الشتاء جبة) وسروالًا ومايدفع به أذى حرٍّ وبردٍ (ولحافا وفراشا) وحدها لأنها رُبما تعتزل عنه أيامَ حيضِهَا ومرضِها (إن طلبته ويختلف ذلك يَسَارًا وإعْسَارًا وحالا وبلدا) اختيار. اھ.(۱)

شامی میں ہے:

وأعلم أن تقديرالكسوة مِمَّا يختلف باختلاف الأماكن والعَادَاتِ فَيَجب على القاضي اعتبار الكفاية بالمعروف في كُلِّ وقتٍ ومكانٍ، فإن شاء فرضها أصنافًا وإن شاء قَوَّمَها و قضى بالقيمة. كذا في المجتبىٰ. اھ.(۲)

ان عبارات کی ترجمانی بہار شریعت میں ان الفاظ میں ہے:

"جاڑوں میں جاڑے کے مناسب اور گرمیوں میں گرمی کے مناسب کپڑے دے..............اور لباس میں اس شہر کے رواج کا اعتبار ہے۔ جاڑے، گرمی میں جیسے کپڑوں کا وہاں چلن ہے، وہ دے۔"(۳)

عرف کا اعتبار حظر واباحت میں: (۱) بہار شریعت میں "حظر واباحت" کے بیان میں ہے:

"جس قسم کے مبالغہ کا عادۃً رواج ہے لوگ اسے مبالغہ ہی پر محمول کرتے ہیں، اس کے حقیقی معنی مراد نہیں لیتے وہ جھوٹ میں داخل نہیں۔ مثلاً یہ کہا کہ "میں تمہارے پاس ہزار مرتبہ آیا، یا ہزار، مرتبہ میں نے تم سے یہ کہا" یہاں ہزار کا عدد مراد نہیں، بلکہ کئی مرتبہ آنا اور کہنا مراد ہے۔"(۴)

---

(۱) الدر المختار فوق رد المحتار، ج:۵، ص:۲۹۲، ۲۹۷، ۲۹۸، باب النفقة.

(۲) رد المحتار، ج:۵، ص:۲۹۲، باب النفقة.

(۳) بہار شریعت، ص:۱۵۴، ۱۵۵، ح:ہشتم، نفقہ کا بیان.

(۴) بہار شریعت ص:۱۲۷، حصہ:۱۶، جھوٹ کا بیان

اس کی اصل غمز العیون کا یہ جزئیہ ہے:

و في بعض المعتبرات: ومِنَ الْكِذْبِ الَّذِیْ لا یوجب الفسقَ مَا جَرَتِ الْعَادَةُ بِهٖ فِی الْمُبَالَغَةِ كقولِهٖ: "قُلْتُ لَكَ كَذَا مائةَ مَرَّةٍ" لَا يُراد به تَعمِيمِ المرَّاتِ بِعَدَدِهَا بَلْ تفهيم المبالغة المُبالَغَة. فإن لم يكن قال لهٗ إلّا مرّة واحدةً كانَ كذبا، وان قال مرّات يعتاد مثلُهَا فِی الْكَثرَةَ فلا يأثم و إن لم تبلغ المائة اھ.(۱)

اس کا حاصل وہی ہے جو بہارِ شریعت میں ہے۔

(۲) اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

"مباح پانی بلاشبہہ بھرنے والے کی ملک ہوگا۔ جب کہ بروجہِ اجارہ نہ ہو، اور صبی کی ملک والدین کو بے احتیاج حلال نہیں مقتضائے نظر فقہی تو یہ ہے۔"

"اقول وباللّٰہ التوفیق. مگر شک نہیں کہ عرف وعادت اس کے خلاف ہے اور وہ بھی دلائل شرعیہ سے ہے تو مناسب کہ اسے "قلیل" عفو قرار دیں............۔

امام نووی شرح (مسلم) میں فرماتے ہیں:

"فيه جوازُ إرسالِ صَبِيِّ غيرِهٖ مِمَّن يُدِلُّ عليه فی مِثْلِ هٰذا. وَلَايُقَالُ: هٰذَا تَصرّفٌ فِی مَنفعة الصَّبِيِّ لأنَّ هٰذا قَدرٌ يسيرٌ وَرَدَ الشَّرعُ بِالْمُسَامَحَةِ فيه لِلْحَاجَةِ وَاطَّرد بِهِ الْعُرْفُ وَعَمَلُ الْمُسْلِمِيْنَ."

"عارف باللہ سیدی عبد الغنی نابلسی قدس سرہٗ نے حدیقۂ ندیہ میں اسے مقرر رکھا۔" (۲)

عرف کا اعتبار عقوبات میں: (۱) بہارِ شریعت میں تعزیر کے بیان میں ہے:

"کسی کو "بے ایمان" کہا تو تعزیر ہوگی کہ عرف عام میں یہ لفظ کافر کے معنی میں نہیں، بلکہ خائن کے معنی میں ہے اور لفظ خائن میں تعزیر ہے۔" (۳)

---

(۱) غمز العیون شرح الاشباہ، ص: ۱۰۵، القاعدة الخامسة من الفن الأول، مطبع نول کشور

(۲) فتاوی رضویہ، ج: اول، ص: ۴۳۰، ۴۳۱، رسالہ عطاء النبی

(۳) بہار شریعت، ص: ۱۱۸، حصہ ۹، تعزیر کا بیان۔

(۲) ردالمحتار کتاب الجنایات میں ہے:

"قال فی الخانیۃ: رأیٰ رجلا یسرق مالَہٗ فصاح بہٖ ولم یھرب أو رأیٰ رجلا یثقب حائطَہٗ أو حائط غیرِہٖ وھو معروف بالسرقۃ فصاح بہٖ ولم یھرب حلّ لہٗ قتلُہٗ وّلا قصاص علیہ اھ.(۱)

اس کی ترجمانی بہار شریعت میں ان الفاظ میں ہے:

"مکان میں چور گھسا اور ابھی مال لے کر نکلا نہیں، اس نے شور وغل کیا مگر وہ بھاگا نہیں۔ یا اس کے مکان میں یا دوسرے کے مکان میں نقب لگا رہا ہے اور شور کرنے سے بھاگتا نہیں اس کو قتل کرنا جائز ہے۔ بشرطے کہ چور ہونا اس کا مشہور ومعروف ہو۔"(۲)

عرف کا اعتبار عبادات میں: عبادات تین طرح کی ہیں:

ایک: تو وہ جو خالص توقیفی ہیں، جن کے اوقات، ارکان، شرائط، سنن، کیفیتِ ادا، اَذکار سب شریعت طاہرہ نے متعین فرما دیے ہیں۔ جیسے نماز پنج گانہ وجمعہ وعیدین، اور روزے وحج واعتکاف، وغیرہ۔

دوسری: وہ عبادات جن میں کچھ امور متعین ہیں اور کچھ غیر متعین۔ جیسے نفل نماز، نفل روزے، وضو، تیمّم، غسلِ جنابت، زکوٰۃ، عمرہ، وغیرہ۔

تیسری: وہ عبادات جن کے ارکان، اوقات، شرائط، کیفیتِ ادا شرعاً معین نہیں ہیں، مطلقاً ان کی بجا آوری کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسے درود شریف، ذکرِ خدا ورسول۔ اور تعظیم خدا ورسول (جل جلالہ وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) وذکر صالحین، وغیرہ۔

عبادات کے ان سارے اقسام میں عرف وتعامل کا اعتبار ہے اور اس کثرت سے ہے کہ اگر کوئی فقیہ اس کے شواہد کا استقصا کرے تو ایک ضخیم کتاب تیار ہو جائے۔

---

(۱) ص:۳۳۸، ج:۵، فصل فیما یوجب القود وما لا یوجبہ

(۲) بہار شریعت، ص:۲۳، حصہ ۱۸، کہاں قصاص واجب ہوتا ہے کہاں نہیں۔

یہ بے مایہ تو فقہ کا ایک ادنیٰ طالب علم ہے، اس کی بساط ہی کیا، تاہم معمولی توجہ سے اسے جو شواہد نظر آئے انھیں پیش کرتا ہے، اور یہ سب اس کے رب (جل شانہٗ وعز برہانہٗ) کا فضل ہے۔

ہاں وہ امور[۱] جو شریعت کے بتانے سے ہی ہمیں معلوم ہوئے، عقل ان کی تعیین سے قاصر ہے۔ یا[۲] شریعت نے کوئی خاص وضع وہیئت متعین فرمادی، یا[۳] کچھ خاص اَذکار خاص مقاصد کے لیے تعلیم فرمائے۔ ان میں عرفِ ناس کا اعتبار نہ ہوگا، وہ ہماری بحث سے خارج ہیں۔ افقہ امت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے اس خصوص میں بڑی تحقیقی اور جامع گفتگو فرمائی ہے۔ جس سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ درج بالا تینوں امور عرف وعادت کے دائرۂ اثر سے باہر ہیں۔ آپ رقم طراز ہیں:

عبادات میں:

(۱) "وہ امور جن کی طرف عقل کو اِہتِدَا نہیں، مثل تعیُّن اوقات وعدد رکعات وترتیب افعال ووحدتِ رکوع وتعددِ سجدات اور تحدید نصاب ومصرفِ زکاۃ اور وقت ومکانِ وقوف اور مطاف وعددِ اَشْوَاطِ سعی وطواف وغیرہا قطعاً توقیفی (شریعت کے بتانے پر موقوف) ہیں۔

(۲) یوں ہی وہ اوضاع وہیئات کہ شارع نے ایسے امور میں محدود ومعین فرمائے اور مجملاتِ کتاب کے بیان واقع ہوئے، جن کی تعیین کی طرف اَمثالِ "صَلُّوا کَمَا رَأَیتُمُونِی اُصَلِّیْ۔" (نماز پڑھو جیسا کہ مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔ ن ر) نے ارشاد فرمایا۔

(۳) اسی طرح وہ اذکار وافعالِ مخصوصہ کہ اوقاتِ خاصہ پر غایات ومقاصدِ معینہ کے لیے علیٰ وجہ التعیین مقرر ہوئے اور مُکلَّفین ان کی طرف مطلقات وعمومات سے دعوت نہ کیے گئے۔ جیسے تکبیر تحریمہ، وتحلیل نماز، وتشہد واذان واقامت وغیرہا۔

یہی وہ اشیا ہیں جنھیں توقیفی کہا جاتا ہے۔

(۴) ان کے سوا باقی تمام امور جن میں نصًا و دلالۃً شرع مطہر سے تحدید وحظر اور توقیف وحجر ثابت نہیں۔ اگر چہ وہ انھیں توقیفیات سے علاقہ رکھتے ہوں ان میں بھی توقیف (شارع کے بتانے) پر توقف نہیں، اگر چہ بوجہ تعلق توقیفی وقوف اولیٰ ہو لہٰذا دعائے قعدۂ اخیرہ صرف الفاظِ واردہ پر مقصور نہیں، ہر شخص جو چاہے دعا کر سکتا ہے۔ بعد اس کے کہ کلامِ ناس سے مشابہ نہ ہو۔ اسی طرح عیدین وغیرہا کے خطبے خصوصاً خطبۂ جمعہ کہ شرطِ صحتِ نماز ہے ان میں الفاظ مرویہ پر اقتصار نہیں۔

یہ صورت چہارم اعنی متعلقات بلکہ بعض افرادِ صورتِ سوم بھی اَنظارِ مجتہدین کے جولانگاہ ہیں۔ بعض نے ان میں کسی کو قسم اول سے خیال فرمایا اور وقوف لازم ٹھہرایا، اور بعض نے قسم دوم سے سمجھا اور رخصت کا حکم بتایا، ورنہ نہ قسم اول میں اِرسال واِطلاق معقول، نہ دوم میں، جہاں شرع نے اطلاق کو کام فرمایا تحدید وتقیید نامقبول۔

ہاں کسی سنتِ ثابتہ کو اٹھا دینا، کوئی نیا امر مُزاحم ومُراغمِ سنت پیدا کرنا کسی حال روا نہیں۔(۱)

اس تفصیل سے یہ امر مستفاد ہوتا ہے کہ عبادات میں جو امور توقیفی نہیں ہیں ان میں عرف ناس معتبر ہے۔ بس شرط یہ ہے کہ وہ عرف کسی سنتِ ثابتہ کے خلاف نہ ہو۔

دلائل وشواہد

(۱) اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے:

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ (۲) — ہمیں صراط مستقیم (سیدھی راہ) پر چلا ان لوگوں کی راہ جن پر تو نے انعام کیا۔

---

(۱) حاشیہ اذاقۃ الاثام لمانعی عمل المولد والقیام، ص: ۱۳۵

(۲) الآیۃ: ۵، ۶، سورۃ الفاتحۃ ۱

اس آیہ کریمہ میں "صراط مستقیم" سے "طریق مسلمین" مراد ہے۔ چناں چہ مفسر قرآن حضرت علامہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

لاخفاء فيه أنّ الطّريق المستقيم مايكون طريق المومنين.(۱)	بلا شبہہ "صراط مستقیم" مومنوں کی راہ ہے۔

تفسیر خزائن العرفان میں ہے:

"صراط مستقیم" سے "طریق مسلمین" مراد ہے۔ جن امور پر بزرگان دین کا عمل رہا ہو وہ صراط مستقیم میں داخل ہے۔"

اور مسلمانوں کا تعارف وتعامل بلا شبہہ طریق مسلمین ہے جس کے عموم میں عبادات بھی یقیناً داخل ہیں، جیسے اجماع، قیاس، استحسان طریق مسلمین ہیں اور عبادات میں بھی حجت تسلیم کیے جاتے ہیں۔

(۲) حدیث میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

مَارأى المسلمون حسنًا فهو عند الله حسنٌ ومارأوا سَيِّئًا فهو عند الله سَيِّئٌ.(۲)	مسلمان جس چیز کو اچھی سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور مسلمان جسے بری سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے۔

حلیۃ الاولیا کے الفاظ یہ ہیں:

فَما رآهُ المومنون حَسَنًا فهو (عند الله) حسنٌ ومارآهُ المومنون قبيحًا فهو عند الله قبيح.(۳)	جس کام کو اہل ایمان حسن جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے اور جس کام کو اہل ایمان قبیح جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی قبیح ہے۔

(۱) انوار التنزیل (معروف بہ تفسیر بیضاوی) ص:۱۰۰

(۲) مسند امام احمد بن حنبل ص:۳۷۹، ج:۱، مستدرک حاکم، ص:۷۸، ج:۳، فضائل ابی بکر صدیق، مسند بزار، کتاب المدخل للبیہقی، مسند ابو داؤد طیالسی، حلیۃ الاولیاء لابی نعیم، ص:۳۷۵، ۳۷۶ ج:۱، ذکر الطفاوی الدوسی

(۳) حلیۃ الاولیاء ص:۳۷۵، ۳۷۶، ج:۱، ذکر الطفاوی الدوسی، دار الفکر۔

اور ہدایہ ص:۲۸۷، ج:۳، باب الاجارۃ الفاسدۃ میں ہے کہ یہ بات اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی۔ایسا ہی بدائع الصنائع جلد اول ص:۱۴۸، مطبع بیروت نیز ص:۲۶۷، بحث تثویب میں بھی ہے۔(۱)

اس حدیث پاک میں "ما" کا لفظ عام ہے جس کے افراد میں معاملات کے ساتھ عبادات بھی شامل ہیں۔اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ حدیث معاملات کے ایک مسئلے میں اور صاحب بدائع نے

---

(۱) نصب الرایہ میں امام حافظ جمال الدین زیلعی حنفی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کے تعلق سے یہ انکشاف فرمایا، رقم طراز ہیں:

"قلتُ: غريبٌ مرفوعاً، ولم اجده إلّا موقوفاً علىٰ ابن مسعود، ولهُ طرق رواه احمد في مسنده عن زِرّ بن حُبيش عن عبد الله بن مسعود. ومن طريق احمد رواه الحاكم في "المستدرك" في فضائل الصحابة وزاد فيه، وقد رأى الصحابة جميعًا أن يستخلف ابوبكر، وقال صحيحُ الاسناد، ولم يخرجاهُ.

وكذلك رواه البزار في مسنده والبيهقي في كتاب المدخل" و رواه ابو داؤد والطيالسي في "مسنده" إلّا أنّهٗ قال عوض: سَئٌي، قبيح ومن طريق أبي داؤد رواه ابونعيم في "الحلية" والبيهقي في كتاب الاعتقاد" وكذلك رواه الطبراني في "معجمه" انتهى ملخصاً."(نصب الراية لأحاديث الهداية ص:۱۳۳، ج:٤، باب الاجارة الفاسدة)

اور درایہ فی تخریج احادیث الہدایہ میں نصب الرایہ کی تلخیص ان الفاظ میں ہے:

"لم اجده مرفوعًا اخرجه احمد موقوفاً علىٰ ابن مسعود باسناد حسنٍ وكذلك اخرجه البزار والطيالسي والطبراني وابونعيم في ترجمة ابن مسعود والبيهقي في كتاب الاعتقاد، وأخرجهٗ أيضا من وجهٍ اخر عن ابن مسعود. اھ."
(علىٰ هامش الهداية، ص:۲۸۷، ج:۳، باب الاجارة الفاسدة، مجلس البركات)

غمز العیون والبصائر شرح الاشباہ والنظائر میں ہے:

قال السخاوي في المقاصد الحسنة: حديث: "مارآه المسلمون حسنًا" رواه احمد في كتاب السنّة من حديث أبي وائل عن ابن مسعود رضي الله تعالىٰ عنه وهو موقوف حسنٌ انتهى (ص:۱۱٦، مطبع نول كشور لكهنؤ، ۱۲، ن، ر)

عبادات کے ایک مسئلے میں تعامل کی حجیت کے ثبوت میں پیش کی ہے۔

یہ لکھنے کے کئی ماہ بعد حجۃ الخلف، تاج المحققین علامہ مفتی محمد نقی علی خان قادری برکاتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی کتاب مستطاب "اصول الرشاد" دیکھی جس میں آپ نے یہی صراحت بڑے مضبوط انداز سے کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

"تعامل جس طرح معاملات میں حجت ہے اسی طرح عبادات میں معتبر ہے کہ لفظ "ما" اثرِ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ کریمہ[1] اور اِتَّبِعوا السَّوادَ الأعظم حدیث[2] میں دونوں طرح کے احکام کو شامل۔ اور علما دونوں طرح کے احکام اس پر بنا کرتے ہیں کہ بعض ہم نے بھی ذکر کیے اور کوئی فارقِ عقلی و سمعی متحقق نہیں تو تخصیص اس کی معاملات کے ساتھ محض بے معنی ہے۔"[3]

ان دلائل سے عبادات کی ہر قسم میں عرف و عادت کا معتبر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اب ہر نوع کے دلائل کے نمونے الگ الگ ملاحظہ فرمائیے۔

عبادات کی نوع اول: نماز وغیرہ میں عرف وعادت کا اعتبار:

(۳) عبادات کی نوع اول میں سب سے اہم عبادت نماز ہے، جو بلا شبہہ

---

(۱) وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ ۢ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَسَآءَتْ مَصِیْرًا۠ اور جو رسول کا خلاف کرے بعد اس کے کہ حق راستہ اس پر کھل چکا اور مسلمانوں کی راہ سے جدا راہ چلے، ہم اُسے اُس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور اُسے دوزخ میں داخل کریں گے اور کیا ہی بری جگہ پلٹنے کی۔ (سورۃ النسآء: ٤، آیت: ١١٥)

اس آیت سے ثابت ہوا کہ طریق مسلمین ہی صراط مستقیم ہے۔ حدیث شریف میں وارد ہوا کہ جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے۔ (خزائن العرفان)

(۲) حلیۃ الاولیاء لابی نعیم، ص: ۲۴۲، ج: ۳ و مجمع الزوائد، ص: ۲۲۸، ج: ۵ و ص: ۲۲۱، ج: ۵ ونسائی

(۳) اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد، ص: ۷۵، مبحث سوم، قاعدہ: ۸

توقیفی ہے اور "قراءت" نماز کے اہم ارکان سے ہے، جو بالا جماع فرض ہے۔ ارشادِ باری ہے:

فَاقْرَءُ وا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ.(۱) تم قراءت کرو جو قرآن سے آسان ہو۔

مگر یہ قراءت کتنی مقدار فرض ہے، اس کا تعین عرف ناس سے کیا گیا ہے، یعنی کم سے کم جتنی مقدار قراءت کرنے والے کو عرف میں "قاریِ قرآن" کہا جائے امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ یہ مقدار ایک آیت اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ تین آیات بتاتے ہیں۔ جیسا کہ امام ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح القدیر میں اس کی صراحت فرمائی، جس کی وضاحت اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے الفاظ میں یہ ہے:

اقول : تقریره : أنّ الإمام و صاحِبَیْهِ رضی اللّٰہ تعالی عنهم اختلفوا فی فرض القراء ة، فقالا : ثلثُ قصار، أو اٰية طويلة ما يعدل ثلثًا، لأنّهٗ لا يسمّى فی العرف قاريًا بدونه.

وقال: بل اٰية، فإنّها إذا كانت كذٰلك عُدّ قاريًا عرفًا، بخلاف مادون الاٰية،

فالخلاف بين الإمام و صاحِبَيه مبنيٌّ على الخلاف فی قيام العرف فی عدّه قاريًا بالقصيرة، قالا : لا — وهو يمنع، اه ملخّصًا.

میں کہتا ہوں، اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اعظم اور آپ کے صاحبین قاضی امام ابو یوسف وامام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے درمیان فرض قراءت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فرض تین چھوٹی آیات ہیں، یا ایک بڑی آیت جو تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہو، کیوں کہ عرف میں اس سے کم پڑھنے والے کو قاریِ قرآن نہیں کہا جاتا۔

اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فرض ایک آیت ہے، کیوں کہ ایک

(۱) سورۃ المزمل، ۷۳، آیت: ۲۰

آیت کی مقدار جب کوئی تلاوت کرتا ہے تو اُسے عرفاً قاریِ قرآن کہا جاتا ہے، اس کے بر خلاف ایک آیت سے کم پڑھنے والے کو عرف میں قاریِ قرآن نہیں کہا جاتا۔

تو امام اعظم اور آپ کے صاحبین کے اختلاف کی بنیاد اس امر پر ہے کہ ایک چھوٹی آیت پڑھنے والے کو "قاریِ قرآن" کہنے کا عرف ہے یا نہیں۔ صاحبین فرماتے ہیں: "نہیں ہے" اور امام اعظم فرماتے ہیں کہ: "اس کا عرف ہے۔"(۱)

امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس باب میں نزولِ قرآن کے وقت کا عرف معتبر ہے، اور وہ عرف کیا تھا، اس کے بارے میں مختلف روایات ان بزرگوں کو پہنچیں اور ظاہر یہ ہے کہ جو روایت امام اعظم کو پہنچی وہ صاحبین کو نہ پہنچ سکی، اس لیے ترجیح مذہب امام کو ہے۔ اس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ آگے آ رہی ہے۔

(۴) نماز میں ہاتھ کہاں باندھا جائے، ناف کے نیچے، یا سینے کے نیچے۔ اس کی بنیاد فقہا نے عرف پر رکھی ہے، جیسا کہ فتح القدیر کے درج ذیل جزئیہ سے عیاں ہے:

وكونُهٗ تَحْتَ السُّرَّةِ أو الصَّدر كما قال الشافعي لم يثبت فيه حديث يوجب العمل فيحال على المعهود من وضعها حال قصد التعظيم في القيام، و المعهودُ في الشاهد منه تحت السُّرة. اھ(۲)

نماز میں ہاتھ ناف کے نیچے باندھا جائے یا بقول امام شافعی سینے کے نیچے؟ اس بارے میں کوئی ایسی حدیث ثابت نہیں جس پر عمل واجب ہو، لہٰذا قیامِ تعظیمی میں جہاں ہاتھ باندھنا معہود و متعارف ہے وہیں ہاتھ باندھا جائے اور اس بارے میں معہود یہ ہے کہ بڑوں کے دربار میں ہاتھ ناف کے نیچے باندھتے ہیں۔

---

(۱) فتاوی رضویہ، ص: ۲۲۷، ج: ۱، باب الغسل، رسالہ ارتفاع الحجب، رضا اکیڈمی

(۲) فتح القدیر، ص: ۲۴۹، ج: ۱، باب الصفۃ الصلوۃ (پاکستان) و ص: ۲۹۲، ج: ۱، باب صفۃ الصلوۃ، برکات رضا، پور بندر، گجرات

(۵) بارگاہِ الٰہی کا ایک ادب یہ ہے کہ اچھے کپڑے زیب تن کر کے نماز پڑھیں۔ ارشاد باری ہے:

خُذُوۡا زِیۡنَتَکُمۡ عِنۡدَ کُلِّ مَسۡجِدٍ.(۱) اپنی زینت لو جب مسجد میں جاؤ۔

زینت سے مراد لباسِ زینت ہے مگر عرف و عادت کے خلاف نہ پہنے ورنہ اس کی وجہ سے نماز مکروہ ہوگی۔

درِمختار میں ہے:

"وكره صلوته في ثياب بذلة يلبسها في بيته ومهنة أي خدمة، إن له غيرها وإلا لا."

ردالمحتار میں ہے:

"قال في البحر: وفسرها في شرح الوقاية بما يلبسه في بيته ولا يذهب به إلى الأكابر والظاهر أن الكراهة تنزيهة. اهـ."(۲)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"کسی کپڑے کو ایسا خلاف عادت پہننا جسے مہذب آدمی مجمع یا بازار میں نہ کر سکے اور کرے تو بے ادب، خفیف الحرکات سمجھا جائے یہ بھی مکروہ ہے۔ جیسے انگرکھا پہننا اور گھنڈی یا باہر کے بند نہ لگایا، یا ایسا کرتا جس کے بٹن سینے پر ہیں پہننا اور بوتام اتنے لگانا کہ سینہ یا شانہ کھلا رہے۔"

درمختار میں ہے:

"وكره تحريماً سدل ثوبه أي ارساله بلا لبس معتاد."(۳)

(۶) کپڑے الٹا پہننا، اوڑھنا بھی مہذب لوگوں کے عرف و عادت کے

---

(۱) سورۃ الاعراف:۷، آیت:۳۱

(۲) رد المحتار، ج:۲، ص:۴۰۷، باب مایفسد الصلوة ومایکره فیها من کتاب الصلوة

(۳) فتاویٰ رضویه، ص:۴۴۷، ج:۳، باب مکروهات الصلوة

خلاف ہے اس لیے اس طور پر نماز پڑھنا بھی باعث کراہت ہے۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"کپڑا الٹا پہننا، اوڑھنا خلافِ معتاد (عادت) میں داخل ہے اور خلافِ معتاد جس طرح کپڑا پہن کر یا اوڑھ کر بازار میں یا اکابر کے پاس نہ جا سکے، ضرور مکروہ ہے کہ دربار عزت احق بادب و تعظیم ہے۔"(۱)

(۷) اور اگر کچھ کپڑوں کو بغیر بٹن لگائے پہننے کا عرف ہو تو انھیں اس طور پر پہن کر نماز پڑھنا باعث کراہت نہ ہوگا، فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"انگرکھے پر جو صدری یا چغہ پہنتے ہیں اور عرف عام میں ان کا کوئی بوتام بھی نہیں لگاتے اور اسے معیوب بھی نہیں سمجھتے تو اس میں حرج نہیں ہونا چاہیے کہ یہ خلاف معتاد نہیں۔"هذا ما ظهر لي من كلماتهم، والعلمُ بالحق عند ربي."(۲)

(۸) عمل کثیر سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، لیکن "عمل کثیر" ہے کیا، یہ عرف سے متعین ہوگا۔ اشباہ میں اعتبارِ عرف و عادت کے فقہی شواہد سے ایک یہ بھی شمار فرمایا:

"ومن ذلك العملُ المفسدُ للصّلاة، مفوّضٌ إلى العرف، لو كان بحيث لو رآه راءٍ يظنّ أنّه خارج الصّلاة.	جو عمل نماز کو فاسد کر دیتا ہے اس کی تعیین بھی عرف کے حوالے ہے، یہ وہ عمل ہے جس میں مشغول شخص کو دیکھ کر یہ گمان کیا جائے کہ وہ نماز سے باہر ہے۔(۳)

(۹-۱۰) وجوب حج کے شرائط سے ہے "زادراہ اور سواری پر قادر ہونا" ارشاد باری ہے:

---

(۱) فتاوی رضویہ، ص:۴۳۸، ج:۳، باب مکروهات الصلوۃ، سنی دار الاشاعت

(۲) فتاوی رضویہ، ص:۴۴۷، ج:۳، باب مکروهات الصلوۃ

(۳) الاشباه والنظائر، ص:۱۱۷، القاعدة السادسة: العادة محكمة

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ — اور اللہ کے لیے لوگوں پر بیت اللہ کا حج ہے،
مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا.(۱) — جو شخص اس کے راستے کی استطاعت رکھے۔

راستے کی استطاعت میں زادراہ بھی داخل ہے اور سواری بھی۔ مگر ''زادِ راہ'' اور ''سواری'' سے کیا مراد ہے، اسے شریعت نے لوگوں کے عرف وعادت پر موقوف کردیا ہے۔

درمختار میں ہے:

''(الحجّ فرض علىٰ ذی زادٍ) يصح به بدنُهٗ، فالمعتاد اللّحم ونحوهٗ، إذا قدر علىٰ خبزوجبن لا يعدّ قادرًا (وراحلةٍ) مختصة به وهو المسمّٰى بالمقتب اھ.(۲)

اور ردّ المحتار میں شیخ عبداللہ عفیف کی شرحِ منسک کے حوالے سے ''راحلة'' کی یہ وضاحت نقل کی ہے:

''يعتبر فی كلّ مايليق بحاله عادةً وعرفًا، فمن لايقدر إلاّ عليها (أی علی المحفة وهو التخت المعروف فی زماننا. شامی) اعتبر فی حقّه بلا ارتياب، وان قدر بالمحمل اوالمقتب فلا يعذر ولوكان شريفًا أوذامروة. اھ.''(۳)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

''والرّاحلةُ تعتبر فی حقّ كلّ انسانٍ مايبلغهٗ فمن قدر علىٰ رأس زاملة وأمكنه السّفر عليه وجب، وإلاّ فان كان مترفها فلا بدّ من أن يقدر علىٰ شقّ محمل. اھ.(۴)

---

(۱) آیت:۹۷ سورۃ: آلِ عمران، ۳۔
(۲) الدّر المختار علی هامش ردّ المحتار، ص: ۱۵٤، ج: ۲، كتاب الحج۔
(۳) ردّ المحتار، ص: ۱۵٤، ج: ۲، كتاب الحج
(٤) فتاویٰ هنديه، ص: ۲۱۷، ج: ۱، الباب الاول من كتاب المناسك

ان عبارات کی ترجمانی فقیہ الامت حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ان الفاظ میں فرمائی ہے:

''سواری سے مراد اُس قسم کی سواری ہے جو عرفاً اور عادۃً اس شخص کے حال کے موافق ہو۔ مثلاً اگر متمول آرام پسند ہو تو اس کے لیے شقدف درکار ہوگا۔

یوں ہی توشہ میں اس کے مناسب غذائیں چاہیے، معمولی کھانا میسر آنا، فرض ہونے کے لیے کافی نہیں۔ جب کہ وہ اچھی غذا کا عادی ہے۔'' منسک (۱)

(۱۱) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

''وتر رمضان المبارک میں ہمارے علمائے کرام قدست اَسرارہم کو اختلاف ہے کہ مسجد میں جماعت سے پڑھنا افضل ہے، یا مثل نماز نفل گھر میں تنہا، دونوں قول با قوت ہیں اور دونوں طرف تصحیح و ترجیح۔

اول کو یہ مزیت کہ عامۂ مسلمین کا اس پر عمل ہے اور حدیث سے بھی اس کی تائید نکلتی ہے۔''قال الخیر الرّملی: وھٰذا الّذی علیہ عامّۃ النّاس الیوم." (۲)

یہ چند فقہی مسائل ہیں جو اس امر کے شاہد عدل ہیں کہ عبادات کی نوع اول بالخصوص اہم العبادات میں بھی عرف و تعامل کا اعتبار ہے۔

عبادات کی نوع دوم: اذان و نوافل وغیرہ میں عرف کا اعتبار:

اعتبار: عبادات کی نوع دوم میں اذان، وضو، تیمم، سنن، نوافل، عمرہ، زکاۃ وغیرہا شامل ہیں، جن کے اوقات، ارکان، شرائط، کیفیتِ ادا وغیرہا سے کچھ متعین ہیں اور کچھ غیر متعین۔ ان میں بھی عرف و تعامل کا شرعاً اعتبار ہے اس کے کچھ شواہد ملاحظہ ہوں۔

(۱۲) ہدایہ باب الاذان میں ہے:

لایؤذّن لصلوٰۃ قبل دُخول وقتھا ویعاد فی الوقت، لأنّ الأذان

(۱) بہار شریعت، حصہ:۶، ص:۱۰، حج کا بیان

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص:۴۵۳، ج:۳، سنی دار الاشاعت

للإعلام وقبل الوقت تجهيلٌ.

وقال ابو يوسف وهو قولُ الشافعي رحمهما الله تعالىٰ: يجوز للفجر في النصف الاخير من الليل لِتوارثِ اهلِ الحرمين.

والحجّةُ على الكُلّ قولُهٗ عليه السّلام لِبلالٍ: "لَاتُؤَذِّن حَتّٰى يَسْتَبِيْنَ لَكَ الْفَجْرُ هٰكذا. ومَدَّيَدَيْهِ عَرضًا."

• کسی بھی نماز کی اذان وقت ہونے سے پہلے نہ دی جائے اور اگر پہلے دے دی گئی تو وقت ہونے پر دہرائی جائے، اس لیے کہ اذان وقت نماز کے اعلان کے لیے ہے، اور وقت سے پہلے اذان دینا لوگوں کو غلط فہمی میں ڈالنا ہے۔

امام ابو یوسف و امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ فجر کی اذان حرمین شریفین کے توارث کی وجہ سے رات کے آخری حصے میں بھی دے سکتے ہیں۔

اور ان سب پر حجت حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔ جو آپ نے حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: "اس وقت تک اذان نہ دو جب تک کہ صبح یوں روشن نہ ہو جائے۔" یہ فرماتے وقت آپ نے اپنے ہاتھوں کو عرض میں پھیلا دیا۔"(۱)

اس عبارت سے چند باتیں معلوم ہوئیں:

(الف) باب اذان میں امام ابو یوسف و امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک حرمین شریفین کا توارث حجت ہے اور توارث وہی تعامل ہے۔

(ب) امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک بھی حجت ہے کیوں کہ آپ نے تعامل کی حجیت کا انکار نہ فرمایا، بلکہ اسے برقرار رکھا۔ البتہ اس سے قوی تر دلیل کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا۔ خبر واحد یقیناً حجت ہے، لیکن نص قطعی قرآن و خبر متواتر سے تعارض کی صورت میں متروک ہے کہ نص قطعی اس سے قوی تر حجت ہے،

---

(۱) ہدایہ، ص:۷۵،۷۶، ج:۱، آخر باب الأذان، مجلس برکات

یوں ہی توارث وتعامل بھی ضرور حجت ہے۔ لیکن حدیث نبوی کے معارض ہونے کی وجہ سے متروک ہے کیوں کہ حدیث نبوی اس سے قوی تر حجت ہے۔

(ج) بعد میں ائمہ حنفیہ علیہم الرحمۃ والرضوان نے بھی امام ابو یوسف وامام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کو یہ جواب نہیں دیا کہ توارث یا تعامل حجت نہیں ہے، بلکہ ارشاد رسالت کو تعاملِ ناس سے قوی تر حجت ہونے کی وجہ سے ترجیح دیا۔

حجۃ الخلف حضرت مولانا مفتی نقی علی خان قادری برکاتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

"تعاملِ حرمین شریفین حجت شرعی ہے، اور امام شافعی وامام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ مسئلہ اذان فجر میں اس اصل سے احتجاج کرتے ہیں.....اور طرفین (امام اعظم وامام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ) سے انکار ثابت نہیں، بلکہ فقہاے حنفیہ میں اس سے استناد جاری ہے اور مخالفت پر حکم کراہت دیتے ہیں۔

اور اعتراض وہابیہ کہ امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مسئلہ اذان میں اس اصل پر عمل نہ کیا، مجرد مغالطہ دہی ہے۔ کیا ہدایہ میں یہ عبارت نظر سے نہ گزری:

"وَالْحُجَّةُ عَلَى الْكُلِّ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِبِلَالٍ. الحديث."

کیا اس قدر بھی نہیں سمجھتے کہ اقویٰ پر عمل کرنے سے دوسری دلیلِ شرعی کا حجت ہونا باطل نہیں ہوتا، ہاں اس کے مقابل اس جگہ مضمحل سمجھی جاتی ہے۔ جس طرح آحاد بمقابلہ نص قطعی۔" (۱)

(۱۴) فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

"وَفِي الْإِجَارَةِ الْمَرْسُومَةِ بِبُخَارَى إِذَا عَجَّلَ الْأُجْرَةَ وَبَقِيَ الْمَالُ فِي يَدِ الْآجِرِ سِنِينَ، حُكِيَ عَنِ الشَّيْخِ الْإِمَامِ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ قَالَ: إِنْ كَانَتِ الْأُجْرَةُ مِنَ الدَّرَاهِمِ أَوْ مِنَ الدَّنَانِيرِ

(۱) اذاقۃ الآثام لمانعی عمل المولد والقیام، ص:۱۰۷، تیرھویں دلیل

كان زكاتُها عَلَى الأجِر لأنّهُ مَلكَهَا بالقبض. وعند انفِسَاخِ الإجَارَةِ لايلزمهُ ردُّ عينِ المقبوض وانّما يلزمهُ ردّ غيرِها فكان بمنزلة دينٍ لحقهُ بعد الحَول. وقال الشّيخ الامام الزاهد عَلِيّ بن محمدٍ البزدوی ومجد الائمّة السرخنكی رحمَهُمَا اللّٰهُ تعالىٰ: إنَّ زكاتها تجب على المُستَاجِرِ ايضًا لأنَّ النَّاسَ يَعُدُّون مالَ الإجَارةِ دينًا على الأجِر. اھ."

بُخاریٰ میں یہ اجارہ رائج ہے کہ کرایہ دار (زر ضمانت کی طرح) اجرت کے نام پر کچھ رقم پیشگی دے دیتے ہیں۔ جو اجارہ فسخ ہونے کے وقت انھیں واپس ہو جاتی ہے۔ اس کے بارے میں شیخ امام ابوبکر محمد بن فضل رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اجرت درہم یا دینار (سونے یا چاندی کے روپے) ہو اور چند سال تک مالک مکان کے پاس محفوظ رہ جائے تو اس کی زکاۃ مالکِ مکان کے ذمہ ہوگی۔ کیوں کہ وہ قبضہ کی وجہ سے کرائے کی رقم کا مالک ہو گیا اور اجارہ فسخ ہونے کے وقت اس پر عین اُسی درہم یا دینار کا واپس کرنا لازم نہیں، بلکہ اس پر تو اس کے سوا دوسرے درہم یا دینار کی واپسی لازم ہے، تو وہ کرایہ ایسے دَین کی حیثیت رکھتا ہے جو سال گزرنے کے بعد ذمہ میں واجب ہوا ہو۔

اور شیخ امام زاہد علی بن محمد بزدوی اور مجد الائمہ سرخنکی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس کی زکاۃ کرایہ دار پر بھی واجب ہے۔ کیوں کہ لوگ اجارہ کی رقم کو مالک مکان پر دَین سمجھتے ہیں۔"(۱)

اس پوری عبارت میں محلِ استدلال یہ جملہ ہے:

لأنَّ النَّاسَ يَعُدُّونَ مَالَ الإجَارَةِ دَيْنًا عَلَى الأجِر.	لوگ مالِ اجارہ کو آجر یعنی مالک کے ذمہ دین سمجھتے ہیں۔

وہ "مالِ اجارہ" پیشگی اجرت ہے لیکن اہلِ بخاریٰ کا عرف یہ ہے کہ وہ اسے

(۱) خانیہ برهامش هندیہ، ص: ۲۵۳، ۲۵۴، ج: ۱، فصل فی مال التجارۃ

دَین سمجھتے ہیں، اس لیے کرایہ دار پر بھی اس کی زکاۃ کے وجوب کا حکم صادر فرما دیا۔

غور فرمایئے! وہ مال پیشگی اجرت ہے، اس پر مالکِ مکان کا قبضہ بھی ہو چکا ہے اور اسی وجہ سے اس کے ذمہ اُس مال کی زکاۃ واجب ہے اور کرایہ دار کی ملک سے تو وہ مال نکل چکا ہے، پھر بھی عرفِ ناس کا اتنا زبردست اثر ہے کہ فقہ حنفی کے جلیل الشان اماموں نے اس بنیاد پر کرایہ دار پر بھی وجوب زکاۃ کا حکم صادر فرمایا دیا۔

یہ الگ بات ہے کہ امام فقیہ النفس قاضی خاں رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کو اس پر کچھ کلام ہے، مگر وہ باب زکاۃ میں عرف کی حجیت کے منافی نہیں، بلکہ اس سے بھی اس کی حجیت کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ اس لیے ہم ذیل میں اسے ایک الگ شاہد کے طور پر نقل کرتے ہیں۔

(۱۴) امام فقیہ النفس قاضی خاں رضی اللہ تعالیٰ عنہ درج بالا قول نقل کر کے فرماتے ہیں:

"وفیہِ نوعُ اشکال، وھو أنَّہٗ لو اعتبر دینًا عند النّاس ینبغی أن لاتجب الزکاۃ عَلَی الأجِر لأنَّہٗ مشغولٌ بِالدَّینِ. ولا تجب علی المُستَاجِرِ أیضًا لأنَّہٗ وَاِنِ اعْتُبِر دَینًا لِلْمُسْتَاجِرِ فلیس بمنتفع فی حقہٖ لأنَّہٗ یُمکِنُہ المُطالبۃ قبلَ فسخِ الإجَارۃ ولا یملکہٗ حقیقۃ فکان ھذا بِمنزلۃ الدَّین علی الجَاحد أوفوقہ وثمّہ لاتجب الزکاۃ مالم یحل الحول بعد القبض. اھ. ملخصًا."

اس میں کچھ اشکال ہے، وہ یہ کہ اگر اس کا اعتبار کیا جائے کہ وہ مال لوگوں کی نگاہ میں دَین ہے تو پھر مالک مکان پر زکاۃ واجب ہی نہ ہونی چاہیے کیوں کہ مدیون ہے، اور کرایہ دار پر بھی نہ واجب ہونا چاہیے، کیوں کہ وہ مال اگر چہ اس کا دَین مانا گیا ہے، لیکن اس کے حق میں قابلِ انتفاع نہیں ہے کیوں کہ فسخ اجارہ سے پہلے اپنے مدیون سے مطالبہ تو کر سکتا ہے، لیکن حقیقۃً وہ اس کا مالک نہیں ہے، اس لیے یہ ایسے

دین کی طرح ہے جس کا مدیون منکر ہو یا اس سے بھی بڑھ کر ہے اور ایسے دین کی زکاۃ اس وقت تک نہیں واجب ہوتی جب تک کہ اس کے وصول ہونے کے بعد سال نہ گزر جائے۔(۱)

یہاں زکاۃ فی الواقع فریقین میں سے کسی ایک پر ضرور واجب ہونی چاہیے، لیکن لوگوں کے عرف کی یہ تاثیر ہے کہ اس کی بنیاد پر ہر فریق زکاۃ کے حکم سے بری ہو رہا ہے۔

امام فقیہ النفس رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اسے اشکال نہیں "نوعِ اشکال" فرمایا کیوں کہ اس میں حل کا ایک گوشہ بھی پایا جاتا ہے کہ وہ مال ایک حیثیت سے مالک مکان کی ملک اور دوسری حیثیت سے کرایہ دار کی طرف سے دین ہے، یہ مسئلہ آج ہندوستان میں رائج اجارۂ مکان و دوکان کے زرِ ضمانت کا تقریباً صریح جزئیہ ہے، اور بہر حال ہمارا مقصود یہاں اس مسئلے کی تحقیق حق نہیں بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ بابِ زکاۃ میں بھی لوگوں کے عرف و تفاہم کا اعتبار ہے اور وہ دونوں مسائل سے عیاں ہوتا ہے۔

(۱۵) بدائع الصنائع میں شرائطِ فرضیتِ زکاۃ کے بیان میں ہے:

ومنها: الحول في بعض الأموال دون بعض...... ...... لأنّ كون المال ناميًا شرطُ وجوبِ الزّكوٰة، والنّماءُ لايحصل إلاّ بالاستنماء، ولا بدّ لذلك من مدّة واقلُّ مدّةٍ يستنمي المال فيها بالتّجارة والإسامة عادةً الحولُ. اهـ.

فرضیتِ زکاۃ کی ایک شرط یہ ہے کہ نصاب کے کچھ مال پر پورا سال گزر جائے اس لیے کہ مال کا قابلِ نمو و افزائش ہونا شرطِ وجوبِ زکاۃ ہے، اور مال میں افزائش بڑھانے سے ہی ہو سکتی ہے، اور بڑھانے کے لیے ایک مدت درکار ہے، اور

(۱) فتاوىٰ قاضي خان برهامش فتاوىٰ هنديه، ص:۲۵۴، ج:۱، فصل في مال التجارة

کم سے کم مدت جس میں مال کو تجارت کے ذریعہ اور جانوروں کو چرا کر بڑھایا جا سکتا ہے، عادۃً ایک سال ہے۔(۱)

مال زکاۃ پر سال گزرنے کی شرط حدیث نبوی کی وجہ سے ہے، ساتھ ہی عادتِ ناس کا تقاضا بھی یہی ہے، اسی لیے صاحب بدائع رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اسے ایک دلیل کے طور پر پیش فرمایا۔

(۱۶) تراویح وتحیۃ المسجد کے سوا تمام نوافل سننِ راتبہ ہوں یا غیر راتبہ، مؤکدہ ہوں یا غیر مؤکدہ، گھر میں پڑھنا افضل اور باعث ثواب ہے جیسا کہ احادیث نبویہ "علیٰ صاحبھا الصلاۃ والتحیۃ" اور ارشادات فقہا میں اُس کی واضح تصریحات موجود ہیں، فقیہ عبقری اعلیٰ حضرت مولانا احمد رضا قادری برکاتی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے ایک تفصیلی فتوے میں اس موضوع کی احادیث کو جمع فرمایا ہے، ساتھ ہی اقوالِ فقہا بھی نقل کیے ہیں، مگر ان سب کے باوجود فتوے کے اخیر میں لکھتے ہیں:

"مگر اب عامۂ عملِ اہل اسلام سنن کے مساجد ہی میں پڑھنے پر ہے اور اس میں مصالح ہیں کہ گھروں میں وہ اطمینان کم ہوتا ہے جو مساجد میں، اور عادت قوم کی مخالفت موجب طعن وانگشت نمائی وانتشارِ ظنون وفتح باب غیبت ہوتی ہے، اور حکم صرف استحبابی تھا تو ان مصالح کی رعایت اس پر مرجح ہے۔ ائمۂ دین فرماتے ہیں:

"الخروج عن العادۃ شھرۃ ومکروہ اھ." (۱)

احادیث کثیرہ سے سنن ونوافل کا گھر میں پڑھنا افضل ہے مگر مسلمانوں کے عرف وتعامل کی وجہ سے اب حکم ہے کہ سنن ونوافل بھی مساجد میں ہی پڑھی جائیں۔ یہاں تک کہ اس کا خلاف مکروہ ہے۔

(۱۷) "یوم الشک" یعنی شعبان کی تیسویں تاریخ کو مطلق روزہ کی

---

(۱) بدائع الصنائع، ص:۱۳، ج:۲، مبحث شرائط فرضیۃ الزکاۃ۔ بیروت

(۲) فتاوی رضویہ، ص:۴۰۹، ج:۳، باب الوتر والنوافل، رضا اکیڈمی، ممبئی

نیت سے کوئی روزہ رکھے تو مکروہ ہے اور رمضان کی نیت ہو تو مکروہ تحریمی، لیکن اگر اس دن اسے پہلے سے روزہ رکھنے کی عادت تھی تو اسے روزہ رکھنا افضل ہے۔

درمختار میں ہے:

"لا يصام يوم الشك الا نفلاً. ويكره غيرهٗ. ولو جزم أن يكون من رمضان كره تحريمًا والتنفل فيه احبّ أى أفضل اتفاقًا ان وافق صومًا يعتادهٗ. اھ."

"یوم الشک" کو سوائے نفل کے کوئی روزہ نہ رکھا جائے اور اس کے سوا دوسرے روزے مکروہ ہیں، اور اگر رمضان کی نیت سے روزہ رکھا تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر وہ تاریخ ایسے دن پڑی جس دن اسے روزہ رکھنے کی عادت تھی تو اسے نفل روزہ رکھنا افضل ہے۔ (۱)

اشباہ میں ہے:

"وفي صوم يوم الشك، فلا يكره لمن لهٗ عادة. اھ."

جس شخص کی عادت پہلے ہی سے اس دن روزہ رکھنے کی تھی جس دن "یوم الشک" پڑا ہے تو اس کے حق میں یہ روزہ مکروہ نہیں ہے۔ (۲)

(۱۸) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"شریف زادی پردہ نشین کہ باہر نکلنے کی قطعاً عادی نہیں اگر گھر میں پانی نہ رہے نہ باہر سے کوئی لا دینے والا ہو تو رؤف، رحیم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحمت سے امید ہے کہ اسے اجازتِ تیمم ہو اور پانی پانے پر اعادہ کی بھی حاجت نہ ہو، تفصیل اس کی یہ ہے کہ عورات چند قسم ہیں:

(۱) ایک وہ کہ دن دہاڑے منہ کھولے بے تکلف بازاروں میں پھرتی ہیں، یہ

---

(۱) الدر المختار علی هامش رد المحتار، ص:۹۵، ۹۶، ج:۲، کتاب الصوم

(۲) الاشباه والنظائر، ص:۱۱۷، القاعدة السادسة من الفن الاول

مطلقاً مردوں کی مثل ہیں مگر جب کہ چادر نہ پائیں، اقول: اگر چہ خود بد لحاظی سے پھرنے کی عادی ہوں کہ وہ حرام ہے اور شرع حرام کا حکم نہیں دیتی۔

(۲) دوسری وہ کہ برقعہ اوڑھ کر دن کو آتی جاتی ہیں، یہ بھی معذور نہیں ہو سکتیں، مگر اسی حالت میں کہ برقعہ یا چادر بھی نہ پائیں۔

(۳) تیسری وہ کہ رات کو چادر اوڑھ کر دوسرے محلوں تک جاتی ہیں۔ جس طرح رام پور، بدایوں کے بہت گھروں کی رسم سنی گئی، ان کے لیے دن میں شاید عذر ہو سکے شب میں ہر گز نہیں، مگر یہ کہ کنوؤں پر مردوں کا مجمع ہو اور یہ مجمع میں چادر اوڑھ کر شب کو بھی نہ جا سکتی ہوں۔

(۴) چوتھی وہ کہ شب کو چادر کے ساتھ بھی دور نہ جا سکے صرف اس کی عادی ہو کہ گھر سے نکل کر سامنے کے دروازے میں دو قدم رکھ کر چلی جائے، اس کے لیے اگر کوآں ایسا ہی قریب ہے اور اس پر مرد نہیں تو عذر نہیں اور اگر کوآں دور ہے یا وہاں مردوں کا اجتماع ہے تو کہہ سکتے ہیں کہ معذور ہیں۔

(۵) پانچویں وہ کہ گھر سے باہر قدم رکھنے کی مطلقاً عادی نہیں، جس طرح بحمدہٖ تعالیٰ بریلی میں شریف زادیوں کا دستور ہے، یہ ہر طرح معذور ہے اور کیوں کر اسے مجبور کیا جائے گا، حالاں کہ اس نے کوآں دیکھا تک نہیں، نہ اس تک راہ جانتی ہے، نہ کسی سے پوچھ سکے گی، نہ اس کے قدم اٹھیں گے: "وَلَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا." عادت چھڑانے میں حرج ہے خصوصاً وہ نیک عادت کہ کمالِ حیا پر مبنی ہو اور حیا جتنی زائد ہو اسی قدر بہتر۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: الحیاء خیر کلہ حیا سراسر بہتر ہے۔ رواہ البخاری و مسلم و ابو داؤد، والنسائی عن عمران بن حصین (رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعن الصحابۃ جمیعاً) (۱)

ان مسائل میں امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے پردے کی عادی

---

(۱) الفتاوی الرضویہ، ص: ۶۱۵، ج: ۱، باب التیمم، رضوی کتاب گھر، ممبئی

متعدد خواتین کو کنویں کے پانی حاصل کرنے کے تعلق سے معذور قرار دیا ہے اور انھیں تیمّم کی اجازت دی ہے۔ وضو یقیناً باب عبادات سے ہے مگر حجاب کی عادت کی وجہ سے وضو کی جگہ تیمّم کی اجازت ملی جو بلا شبہہ عبادات میں عادات کے موثر ہونے کی دلیل ہے۔

عبادات کی نوعِ سوم میں عرف و عادت کا اعتبار: وہ عبادات جن کی بجا آوری کا حکم مطلقاً دیا گیا ہے اور ان کے ارکان، شرائط، کیفیتِ ادا وغیرہ معین نہیں ہیں۔ ان کا شمار عبادات کی نوعِ سوم میں کیا گیا ہے۔ ان میں عرف و عادت کے معتبر ہونے کے بے شمار شواہد کتب فقہ میں پائے جاتے ہیں۔ ہم یہاں بہ طورِ نمونہ صرف چند کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

(۱۹) بزازیہ کتاب الوقف، فصل رابع میں ہے:

يجوز تركُ سراج المسجد فيه من المغرب إلى عشاء، لا كلَّ اللّيل إلّا إذا جرتِ العادةُ بذلك كمسجد سيّدنا صلّى الله تعالىٰ عليه وسلّم.(۱)	مسجد کے چراغ کو مسجد میں مغرب سے عشا تک چھوڑنا جائز ہے نہ کہ پوری شب، مگر جب کہ اس کی عادت ہو، جیسے مسجدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ایسا ہی ہے۔ (ن۔ر)

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

ولا باس بان يترك سراج المسجد في المسجد إلىٰ ثلث اللّيل ولا يترك اكثر من ذٰلك إلّا إذا شرط الواقف ذٰلك أو كان ذٰلك معتادًا في ذٰلك الموضع	مسجد کا چراغ تہائی رات تک جلا سکتے ہیں اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہاں اگر واقف نے اس سے زیادہ دیر تک جلانے کی شرط کر دی ہو یا وہاں اس کا عرف و عادت ہو تو جائز ہے، ایسا ہی

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص ۱۵۳، ج: ٤، رسالہ بریق المنار بشموع المزار سنی دار الاشاعت

كذا فی فتاویٰ قاضی خان۔[1] فتاویٰ قاضی خان میں ہے۔

(۲۰) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

''مسجدوں کے لیے کنگرے بنانا کہ مساجد کے امتیاز اور دور سے ان پر اطلاع کا سبب ہیں اگر چہ صدر اول میں نہ تھے، بلکہ حدیث شریف میں ارشاد ہوا: "ابنو المساجد واتخذوها جمّا." دوسری حدیث میں ہے: "ابنو مساجد کم جمّا" یعنی مسجد منڈی بناؤ، ان میں کنگرے نہ رکھو۔ مگر اب بلا نکیر مسلمانوں میں رائج ہے۔ وما راٰه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسنٌ.''[2]

(۲۱) مسجد شعائر اللہ سے ہے اور اس کا ادب ادبِ الٰہی ہے۔ یہ ذہن میں رکھ کر ذیل کا اقتباس پڑھیے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

''امورِ ادب میں شرعاً عرف معہود فی الشاہد کا ہی لحاظ ہوتا ہے...... اسی بنا پر علما نے تصریح فرمائی کہ مسجد میں جوتا پہنے جانا بے ادبی ہے حالاں کہ صدر اول میں یہ حکم نہ تھا۔ فتاویٰ سراجیہ و فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

دخول المَسْجِدِ مُتَنَعِّلًا مكروه. (مسجد میں جوتے پہنے ہوائے داخل ہونا مکروہ ہے۔ ن.ر.)

عمدة المفتین و رد المحتار میں ہے:

دخول المَسْجِد متنعلا من سوء الادب. (مسجد میں جوتے پہنے ہوئے داخل ہونا بے ادبی ہے۔ ن.ر.)[3]

(۲۲) ذکر ولادت کے موقع پر کھڑے ہو کر صلاۃ و سلام پڑھنا تعامل سے ثابت ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

---

(۱) فتاوی عالم گیری، ص: ۱۱۰، ج: ۱، فصل فی احکام المسجد، قبیل الباب الثامن فی الوتر

(۲) فتاوی رضویہ، ص: ۱۰۶، ج: ۴، رسالہ بریق المنار، سنی دار الاشاعت

(۳) فتاوی رضویہ، ص: ۷۲۹، ج: ۲

”مولا عز وجل توفیق دے تو منصف غیر متعصب کے لیے اسی قدر کافی کہ یہ فعل مبارک اعنی قیام وقت ذکر ولادت حضور خیر الانام علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلاۃ والسلام صدہا سال سے بلاد دار الاسلام میں رائج ومعمول اور اکابر علما میں مقرر و مقبول ہے۔“(۱)

امام شمس الدین سخاوی و امام محمد بن جزری و امام شہاب الدین قسطلانی رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

لا زال أهل الاسلام يحتفلون بشهر مولده عليه الصلاة والسلام ويعتنون بقراءة مولده الكريم و يظهر عليهم من بركاته كل فضل عميم.(۲)	اہل اسلام ہمیشہ حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ماہ ولادت ربیع النور میں محفلیں منعقد کرتے اور آپ کا میلاد شریف پڑھنے کا اہتمام کرتے آئے اور اس کی برکات سے ان پر فضل عمیم ظاہر ہوتا رہا۔

(۲۳) جب لوگوں میں اذان سنتے ہی مسجد حاضر ہونے کا شوق کم ہو گیا اور اس حد تک سستی پیدا ہوگئی کہ لوگ اقامت کا انتظار کرنے لگے تو فقہا نے اس اندیشہ سے کہ کہیں ان کی جماعت فوت نہ ہو جائے، صلاۃ پکارنے کی اجازت دی جس پر مسلمانوں کا عمل درآمد ہو گیا، صلاۃ کو فقہ کی اصطلاح میں تثویب کہا جاتا ہے، یعنی اقامت سے پہلے مخصوص متعارف کلمات کے ذریعہ جماعت کا وقت قریب ہونے کا اعلان۔ اس کے لیے شرعاً کلمات مقرر نہیں ہیں بلکہ جہاں جس طرح کے کلمات سے اعلانِ جماعت کا عرف ہو جائے وہاں وہی کلمات کہنے کی اجازت ہے۔

درمختار میں ہے:

---

(۱) رسالۂ مبارکہ: اقامۃ القیامۃ علیٰ طاعن القیام لنبی تہامۃ، ص:۱۱

(۲) المواہب اللدنیہ، فوق الزرقانی، ص:۲۶۱—۲۶۲، ج:۱، باب ذکر رضاعہ علیہ الصلاۃ والسلام، للامام القسطلانی، برکات رضا، پور بندر

ويثوّب بين الأذان و الإقامة في الكلّ للكلّ بما تعارفوه إلّا للمغرب . اھ (۱)

اذان اور اقامت کے درمیان سوائے مغرب تمام نمازوں میں عوام خواص سب کے لیے متعارف کلمات کے ذریعہ تثویب کہے۔

رد المحتار میں ہے:

في العناية: أحدث المتأخرون التثويب بين الأذان و الإقامة على حسب ما تعارفوه في جميع الصّلوات سوى المغرب ...... وما راه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسنٌ اھ (۲)

عنایہ شرح ہدایہ میں ہے کہ نماز مغرب کے سوا تمام نمازوں میں اذان و اقامت کے درمیان مخصوص کلمات کے ذریعہ تثویب (جماعتِ نماز کا اعلان) فقہاے متاخرین رحمہم اللہ تعالیٰ کی ایجاد ہے، اعلان کے کلمات وہ ہوں جو وہاں کے عرف میں جماعتِ نماز کا اعلان سمجھے جاتے ہوں اور مسلمان جو کام حسن سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے۔

(۲۴) خطبہ ذکرِ الٰہی ہے جس میں کچھ امور مسنون ہیں اور خلفاے راشدین پھر سرکار علیہ الصلاۃ والسلام کے دونوں چچا حضرت حمزہ و حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ذکر جمیل مستحسن ہے کہ اس پر مسلمانوں کا توارث و تعامل ہے۔

بحر الرائق میں ہے:

ذكر الخلفاء الراشدين مستحسنٌ، بذلك جرى التوارث و بذكر العمّين. اھ (۳)

خلفاے راشدین اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عمین مکرمین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ذکر مستحسن ہے، اسی پر مسلمانوں کا توارث و تعامل ہے۔

---

(۱) الدر المختار برهامش رد المحتار، ص: ۲۸٦، ۲۸۷، ج: ۱، باب الأذان۔

(۲) رد المحتار، ص: ۲۸٦—۲۸۷، ج: ۱، باب الأذان۔

(۳) البحر الرائق، ص: ۲۵۹، ج: ۲، باب صلاة الجمعة، دار الكتب العلمية، بيروت۔

فتاویٰ ہندیہ کے الفاظ زیادہ واضح ہیں، وہ یہ ہیں:

وذكر الخلفاء الرّاشدين و العمّين رضوان اللّٰه تعالىٰ عليهم اجمعين مستحسنٌ بذلك جرى التوارث، كذا في التّجنيس.اه [1]

خلفائے راشدین اور عمین کریمین رضوان اللہ تعالیٰ علیہ اجمعین کا ذکر مستحسن ہے، اس پر برابر مسلمانوں کا تعامل رہا ہے۔ ایسا ہی تجنیس میں ہے۔

(۲۵) زبان سے نیت کرنا نبیِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم بلکہ صحابۂ کرام و تابعین عظام حتیٰ کہ ائمۂ اربعہ سے بھی منقول نہیں پھر بھی وہ مستحب ہے کہ اس پر تعامل مسلمین ہے۔

منية المصلي میں ہے:

والمستحبّ في النية أن ينوي بالقلب و يتكلم باللّسان و هذا هو المختار اه و زاد في شرح المنية : أنّه لم ينقل عن الأئمة الأربعة أيضاً فتحرّر من هذا أنّه بدعة حسنة وقد استفاض ظهور العمل بذٰلك في كثير من الأعصار في عامة الأمصار. [2]

مستحب یہ ہے کہ دل سے نیت کرے اور زبان سے اس کے الفاظ کہے، یہی مختار ہے۔ اور شرح منیہ میں ہے کہ زبان سے نیت ائمۂ اربعہ سے بھی منقول نہیں۔ تو یہاں سے واضح ہو گیا کہ یہ بدعتِ حسنہ ہے۔ ہاں عامۂ بلادِ اسلام میں اکثر ادوار میں اس پر مسلمانوں کا عمل شائع ذائع رہا ہے۔

ان کے سوا ''ازالۂ شبہہ'' کے ذیل میں بھی کچھ مسائل آ رہے ہیں، جن سے بابِ عبادات میں عرفِ لفظی کے معتبر ہونے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ ان کی

---

(۱) فتاویٰ هندیه، ص:۱٤٧، ج:۱، سننِ خطبه

(۲) شنقله في اذاقة الاثام، ص:۲۰، ۲۱، عن منية المصلي وشرحها۔

فہرست یہ ہے:

(۲۶) مسجد کے اندر اذان کی کراہت پر عرف شاہد سے استدلال۔ (فتاویٰ رضویہ وغیرہ) یہ عرف عملی ہے جسے عادت وتعامل کہا جاتا ہے۔

(۲۷) آیۂ کریمہ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ۔[1] میں غسل سے مراد غسلِ مُعتاد ہے۔

یہ چند مسائل نمونے کے طور پر پیش کیے گئے ہیں اور ایسے کثیر مسائل ہیں جن سے نمایاں طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ عبادات کے سارے ہی انواع میں عرف و تعامل کا اعتبار ہے تو حدیث پاک: "مَا رأی المسلمون حسنًا" میں لفظ "مَا" اپنے عموم پر ہی ہے جس کی وسعتوں میں معاملات کے ساتھ عبادات بھی یقیناً شامل ہیں۔

بدائع وغیرہ کی عبارات سے ایک شبہہ: حجۃ الاسلام حضرت مولانا حامد رضا خان صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ایک انکشاف سے بادی النظر میں یہ شبہہ گزرتا ہے کہ عبادات میں عرف کا اعتبار نہیں۔ چناں چہ آپ کی ایک تصنیف سدالفرار میں ہے:

"امام اجل ملک العلما ابوبکر بن مسعود کاشانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی بے مثل کتاب مستطاب "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" میں فرماتے ہیں:

إنّ العرفَ إنما يعتبر فی معاملات الناس فيكون دلالةً علىٰ غرضهم وَأمّا فی أمر بين العبد وبين ربّه فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغةً.

عرف کا اعتبار صرف لوگوں کے باہمی معاملات میں ہے کہ ان کی غرض بتائے اور دیانات میں لفظ کے لغوی معنی معتبر ہیں۔[2]

اور امام محمد بن محمد ابن امیر الحاج حلبیہ میں فرماتے ہیں:

---

(۱) آیت:۶، المائدة:۵

(۲) بدائع الصنائع، ص:۲۶۲-۲۶۳، ج:۱، بیان خطبة جمعه

هذا امرٌ بينه وبين اللّٰهِ تعالىٰ فلا يعتبر فيه عرفُ النّاس.

یہ بندہ اور رب کا معاملہ ہے اس میں لوگوں کے عرف کا اعتبار نہیں۔ (۱)

دونوں میں امام اجل ابوالحسن قدوری سے ہے:

لا يعتبر فيه عرف لما بيّنا.

یہاں عرف کا اعتبار نہیں اسی وجہ سے کہ ہم نے بیان کی۔ (۲)

امام محقق علی الاطلاق کمال الملۃ والدین محمد بن الہمام قدس سرہٗ فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

ألخطابُ القرآنيّ إنما تعلّقهٗ باعتبار المفهوم اللغوي لأنّ الخطاب مع أهل تلك اللّغة بِلُغَتِهِم يقتضي ذلك والعرفُ إنما يعتبر في محاورات الناس بعضهم بعض للدّلالة. وأما في أمر بين العبد وربّه تعالىٰ فيعتبر فيه حقيقة اللفظ. اهـ

خطاب قرآنی تو اس سے معنی لغوی ہی کے اعتبار سے متعلق ہوتا ہے کہ اہل زبان سے ان کی زبان میں خطاب فرمانا اسی کا مقتضی ہے، عرف کا اعتبار فقط لوگوں کی آپس کی بول چال میں ہے جس سے ان کی غرض مفہوم ہو، دیانت کی بات میں لفظ کے لغوی معنی کا اعتبار ہے۔ (۳) [سد الفرار، ص:۲۵]

ازالۂ شبہہ: مگر حق یہ ہے کہ یہ شبہہ بے محل ہے۔ ان عبارات کا حاصل یہ ہے کہ قرآن حکیم کی آیات اور دوسرے نصوص شرع کا معنی کیا ہے؟ ان کی تعیین آج کل کے لوگوں کے عرف سے نہیں ہوگی، بلکہ عربی زبان میں ان کا جو لغوی معنی ہے وہ مراد ہوگا، اگر آیات واحادیث ونصوصِ فقہا کے معانی لغاتِ عرب سے صرف نظر کر کے عرفِ ناس سے متعین کیے جائیں تو پھر دین کا خدا حافظ۔

(۱-۲) بدائع الصنائع، ص:۱۱۲، ج:۱، بیان قدر قراءت وص:۱۶۲، ج:۱، بیان واجبات صلاۃ

(۳) فتح القدیر، ص:۳۰، ج:۲، بیان خطبہ

سد الفزار کی منقولہ عبارتوں میں عرف سے مراد "عرف لفظی" ہے کہ عرف ناس سے الفاظ کے معانی کا ادلنا بدلنا، خاص کا عام ہونا، یا عام کا خاص ہونا، یا مطلق کا مُقید ہونا ان کے اپنے محاورات اور معاملات میں معتبر ہے کہ لفظ بھی اُن کا اور عرف بھی اُن کا۔ وہ اپنے مقاصد سے خوب آگاہ بھی ہیں تو وہ اپنے عرف میں جس لفظ کا جو معنی چاہیں متعین کر لیں۔

مگر قرآن وحدیث وفقہ میں وارد الفاظ ونصوص ان کے نہیں، نہ وہ متکلم کے مقصود سے آگاہ، تو وہاں ان کا عرف بھی معتبر نہ ہوگا، یعنی ان کے عرف کی وجہ سے نصوص شریعت کے معانی ومفاہیم میں کوئی ردوبدل نہ ہوگا۔ یہ بات عین قرین عقل و قیاس ہے۔

(الف) لہذا فتح القدیر و بدائع وغیرہ کی عبارتوں سے یہ استدلال کرنا کہ عبادات میں عرف وتعامل کا مطلقاً اعتبار نہیں، سرتا سر غلط ہے، ان تمام عبارات کا تعلق صرف عرف لفظی سے ہے اور عرف عملی یا تعامل ان کے دائرے سے قطعاً باہر ہے۔ ورنہ کیا بات ہے کہ فقہائے کرام نے اور خود فقیہ اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے عبادات میں کثیر مقامات پر عادتِ ناس وتعامل کا اعتبار فرمایا، جیسا کہ اس کے شواہد کا ایک نظارہ گزشتہ صفحات میں ہوا بلکہ خود امام ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے (جو عبادات میں عرف کو غیر معتبر قرار دے رہے ہیں) نماز میں ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کے مسئلے میں عرف کو حجت گردانا ہے اور اسی کو دلیل کی حیثیت سے پیش فرمایا ہے۔

حضرت حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلۂ اذان ثانی میں عرف کو عِندَ اور بین یدیہ کے معنی کی تعیین کے سلسلے میں غیر معتبر قرار دیا ہے جب کہ خود اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان تمام مباحث سے واقفیت کے باوجود خود اسی اذانِ ثانی کے باب میں متعدد مقامات پر عرف کا سہارا لیا ہے۔ مثلاً

☆ فتاویٰ رضویہ جلد دوم، ص:۵۰۱-۵۰۲، باب الاذان والاقامۃ
☆ فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص:۴۲۹، باب الجمعہ، سنی دارالاشاعت
☆ فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص:۷۷۳، باب الجمعہ، رسالہ اَوفی اللمعۃ فی اذان یوم الجمعہ
☆ شمائم العنبر فی ادب النداء امام المنبر، نفحہ:۲-۳، ص:۲۵۸ تا ۲۶۵

ان تمام مقامات کی عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ مسجد کے اندر اذان کہنا دربار الٰہی کی بے ادبی ہے۔ ہم وضاحت کے لیے صرف ایک مقام کی عبارت نقل کرتے ہیں:

''مسجد میں اذان دینی مسجد و دربارِ الٰہی کی گستاخی و بے ادبی ہے۔ علمائے کرام فرماتے ہیں کہ ادب میں طریقۂ معہودہ فی الشاہد کا اعتبار ہوتا ہے۔ فتح القدیر میں فرمایا:

''قیام تعظیمی میں بادشاہوں وغیرہم کے سامنے ہاتھ زیر ناف باندھ کر کھڑے ہوتے ہیں، اسی دستور کا نماز میں لحاظ رکھ کر ہاتھ زیر ناف باندھیں گے۔''

اب دیکھ لیجیے کہ درباروں میں درباریوں کی حاضری پکارنے کا کیا دستور ہے، کیا عین دربار میں کھڑے ہو کر چوب دار چلاتا ہے کہ ''دربار یو چلو''۔ ہرگز نہیں، بے شک ایسا کرے تو بے ادب، گستاخ ہے۔ جس نے شاہی دربار نہ دیکھے ہوں وہ یہی کچہریاں دیکھ لے، کیا ان میں مدعی، مدعا علیہ، گواہوں کی حاضریاں کمرے کے اندر پکاری جاتی ہیں، یا کمرے سے باہر جا کر۔

افسوس جو بات ایک منصف یا جنٹ کی کچہری میں نہیں کر سکتے احکم الحاکمین جل جلالہ کے دربار میں روا رکھو۔''(۱)

(ب) بلکہ بہت سے مقامات پر فقہائے کرام نے عبادات کے نصوص و کلمات میں بھی عرفی لفظ کا اعتبار کیا ہے جیسے ماء جاری کی تعریف، بحر کثیر کی تعریف،

(۱) فتاوی رضویہ، ص:۵۰۱-۵۰۲، مکتبہ نعیمیہ، جلد:۲، باب الاذان و الاقامۃ

ماء کثیر کی تعریف، مصر کی تعریف، حج میں استطاعت سبیل (سواری وزادِراہ) سے کیا مراد ہے، اس کی تعیین۔ اشباہ قاعدۂ سادسہ میں ہے:

''فقہ کے مسائل کثیرہ میں عرف وعادت کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ فقہا نے اسے ایک قاعدۂ کلیہ بنالیا۔ اس قاعدہ پر متفرع ہونے والے چند مسائل یہ ہیں۔

''ماء جاری کی تعریف'' اصح یہ ہے کہ ماء جاری وہ پانی ہے جسے لوگ بہتا سمجھیں۔ ''کنویں میں کثیر مینگنی گرنا'' اصح یہ ہے کہ کثیر وہ ہے جسے دیکھنے والا زیادہ سمجھے، ''ماء کثیر کی تعریف'' اصح یہ ہے کہ اسے مسلمانوں کی رائے پر چھوڑ دیں۔ یعنی وہ اپنے عرف میں جتنے کو کثیر سمجھیں وہی کثیر ہے۔ ''دہ در دہ'' سے اس کی مقدار نہ متعین کریں۔[1]

(ج) بلکہ خود امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جو عبادات میں عرف کے غیر معتبر ہونے کی صراحت کرتے ہیں۔ مسئلہ قراءتِ قرآن میں انھوں نے عرف کو معتبر تسلیم کیا ہے، جیسا کہ فتاویٰ رضویہ کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

''آیتِ طویلہ کا پارہ (ٹکڑا) کہ ایک آیت کے برابر ہو......... جس کے پڑھنے والے کو عرفاً تالیِ قرآن کہیں جنب کو بہ نیت قرآن اس سے ممانعت محل منازعت نہ ہونی چاہیے، اور یہ کیسے ممکن ہے جب کہ قرآن ہی ہے حقیقۃً بھی اور عرفاً بھی۔

ہاں جو پارۂ آیت ایسا قلیل ہو کہ عرفاً اس کے پڑھنے کو قراءتِ قرآن نہ سمجھیں اس سے ایک آیت کا فرض قراءت ادا نہ ہوا تنے کو بہ نیتِ قرآن پڑھنے میں اختلاف ہے۔ امام کرخی منع فرماتے ہیں اور امام ملک العلما نے بدائع میں اسی کی تصحیح کی، اور امام طحاوی اجازت دیتے ہیں، خلاصہ میں اسی کی تصحیح کی، پھر محقق علی الاطلاق

(۱) الاشباہ والنظائر ص: ۱۱۶، القاعدۃ السادسۃ من الفن الاول، مطبع نول کشور

نے فتح میں اسی کی توجیہ کی۔ غرض یہ دونوں قول مرجح ہیں۔" اھ ملخصاً(۱)

پھر اسی سلسلۂ بحث میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

میں کہتا ہوں اس کی تقریر یہ ہے کہ امام اور صاحبین نے فرض قراءت میں اختلاف کیا ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ فرض تین چھوٹی آیتیں ہیں، یا ایک لمبی آیت جو تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہو، کیوں کہ عرف میں اس سے کم قراءت کرنے والے کو قاری نہیں کہتے ہیں۔

اور امام اعظم فرماتے ہیں فرض ایک چھوٹی آیت ہے جب کہ وہ لوگوں کی بات چیت میں شامل اور ان کے کلام کے مشابہ نہ ہو، جیسے "ثُمَّ نَظَرَ" کیوں کہ ایسی ایک آیت کے پڑھنے والے کو عرف میں قاری سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف ایک آیت سے کم پڑھنے والا گو حقیقۃً قاری ہے مگر عرفاً وہ قاری نہیں سمجھا جاتا ہے۔ تو عرف کے لحاظ سے اس کے بری الذمہ ہونے میں شک پیدا ہوگا۔ خود محقق (امام ابن الہمام) نے بھی اس مسئلہ کی تقریر اسی انداز سے فرمائی ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں:

آیۂ کریمہ: "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ" کا مقتضا یہ ہے کہ ایک آیت سے کم بھی جائز ہو...... البتہ ایک آیت سے کم نص سے خارج ہے، کیوں کہ مطلق بول کر کامل مراد لیا جاتا ہے، اور عرف میں اتنی مقدار قراءت کرنے والے کو جزم کے ساتھ قاری نہیں کہا جاتا...................اس کے برخلاف ایک آیت پڑھنے والے کو قاری کہا جاتا ہے۔

تو امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ایک چھوٹی آیت پڑھنے والا عرفاً قاری ہے یا نہیں؟ امام اعظم علیہ الرحمہ اسے قاری تسلیم کرتے ہیں اور صاحبین اس سے انکار کرتے ہیں۔" اھ ملخصاً عربی سے اردو(۲)

---

(۱) فتاوی رضویہ، ج: اول ص: ۲۲۳ - ۲۲٤ باب الغسل، رسالہ: ارتفاع الحجب۔

(۲) فتاوی رضویہ، ج: اول ص: ۲۲۷ باب الغسل رسالہ ارتفاع الحجب

ان عبارات سے کئی فائدے حاصل ہوئے۔

☆ امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ عبادات میں بھی عرف لفظی کو معتبر مانتے ہیں۔حتیٰ کہ اس کے ذریعہ آیۂ کریمہ: "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ" کا معنی مراد متعین کرتے ہیں۔

☆ صاحبین رحمہما اللہ بھی اس باب میں عرف لفظی کے معتبر ہونے کے قائل ہیں اور اس پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھتے ہیں۔

☆ بلکہ خود صاحب مذہب امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی عرف لفظی کو قابل اعتبار تسلیم کرتے ہیں۔

☆ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے دونوں قولوں کو مرجح قرار دے کر امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو آٹھ وجوہ سے اقویٰ ثابت کیا ہے۔مگر ان وجوہ میں کہیں یہ ذکر نہیں فرمایا کہ اس باب میں عرف لفظی کا اعتبار نہیں۔

(د) اب چند جزئیات خاص بدائع صنائع سے بھی ملاحظہ فرمائیے:

☆ وأما شرائط أركان الوضوء فمنها: أن يكون الوضوء بالماء حتى لا يجوز التوضؤ بما سوى الماء من المائعات لقوله تعالى: "يٰأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ" .... الغسل المطلق ينصرف إلى الغسل المعتاد وهو الغسل بالماء. اھ (۱)

ترجمہ: ارکان وضو کے شرائط: پہلی شرط یہ ہے کہ وضو پانی سے کیا جائے۔لہذا پانی کے سوا دوسری سیال و رقیق چیزوں سے وضو صحیح نہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اے ایمان والو! جب تم نماز کا ارادہ کرو، تو اپنے چہرے اور ہاتھ کہنیوں کے ساتھ دھولو۔" اور غسل یا دھونے کا لفظ جب مطلق ہو تو اس سے مراد عادت کے مطابق دھونا ہوتا ہے اور عادت پانی سے دھونے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع، ج:۱، ص:۱۵، شرائط أركان الوضوء۔

☆ومنها (أى من شرائط أركان الوضوء) أن يكون بالماء بالمطلق (لأن مطلق اسم الماء ينصرف إلى الماء المطلق، فلا يجوز التوضؤ بالماء المقيد.

والماء المطلق هو الذى تتسارع أفهام الناس إليه عند إطلاق إسم الماء كماء الأنهار والعيون والابار وماء السماء. اھ(۱)

☆وأما (الماء) المقيد: فهو مالا تتسارع إليه الأفهام عند إطلاق إسم الماء وهو الماء الذى يستخرج من الأشياء بالعلاج كماء الأشجار والثمار وماء الورد ونحو ذلك ولا يجوز التوضى بشئى من ذلك.اھ(۲)

☆وأما الحديث فالمراد منه "القيء مل الفم" لأن المطلق

ترجمہ: ارکان وضو کی دوسری شرط یہ ہے کہ وضو "آب مطلق" سے کیا جائے اس لیے کہ لفظ "آب-یا-ماء" جب کوئی قید لگائے بغیر بولا جاتا ہے تو اس سے مراد "آب مطلق" ہوتا ہے۔ لہذا "مقید"۔ مثلاً گلاب کے پانی، درخت کے پانی سے وضو درست نہ ہوگا..... اور "آب مطلق" وہ پانی ہے جو لفظ "آب- یا -ماء" بولتے ہی فوراً ذہن میں آئے اور لوگ اسے سمجھ جائیں۔ جیسے دریاؤں کا پانی، چشمہ اور کنووں اور آسمان کا پانی۔

"آب مقید" وہ پانی ہے جو پانی یا آب کا لفظ بولتے ہی فوراً ذہن میں نہ آئے، نہ لوگ اسے سمجھیں کیوں کہ آب مقید وہ پانی ہوتا ہے، جو اشیا سے کشید کیا جاتا ہے۔ جیسے درختوں کا پانی، پھلوں کا پانی، اور گلاب وغیرہ پھولوں کا پانی۔ ایسے پانی سے وضو جائز نہیں۔

ترجمہ: حدیث شریف میں ہے کہ جس قے کو ناقض وضو بتایا گیا ہے اس سے مراد "منھ بھر قے" ہے کیوں کہ لفظ

(۱-۲) بدائع الصنائع، ج:۱، ص:۱۵، شرائط ارکان الوضوء۔

ينصرف إلى المتعارف وهو القئ ملأ الفم. اھ (۱)

جب مطلق ہے اور قے کی کوئی خاص مقدار ذکر نہیں کی گئی ہے، تو اس سے مراد وہ مقدار ہوگی جو متعارف ہو اور متعارف ''منہ بھر قے'' ہے۔

☆وأمّا شرائط وجوبه (أي وجوب غُسل الميت) فمنها: أن يكون ميتا بعد الولادة حتى لو ولد ميّتا لم يغسل .... لأن وجوب الغسل بالشرع وإنه ورد باسم الميت. ومطلقُ اسم الميت في العرف لا يقع على من ولد ميّتا ولهذا لا يصلّى عليه. اھ (۲)

وجوب غسل میت کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ پیدائش کے بعد فوت ہوا ہو، لہذا اگر مردہ پیدا ہوا تو اسے غسل نہیں دیا جائے گا، اس لیے کہ غسل شریعت نے واجب کیا اور شریعت میں یہ حکم ''میت'' کے لیے وارد ہوا ہے اور جو بچہ مردہ پیدا ہوا اس پر ''میت'' کا لفظ مطلقاً نہیں بولا جاتا یعنی یہ نہیں کہا جاتا کہ یہ ''میت'' ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ''پیدائشی میت'' ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے گی۔

یہ چند فقہی مسائل ہیں جن سے یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ عبادات میں بھی عرف لفظی کا اعتبار ہے۔ جب کہ ''سد الفرار'' میں منقول بدائع و فتح القدیر کی عبارتوں سے اس کا خلاف ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے ہمیں اب یہ غور کرنا چاہیے کہ عرف لفظی کن صورتوں میں عبادات میں معتبر ہوتا ہے، اور کن صورتوں میں غیر معتبر۔

عرف لفظی کب معتبر ہے اور کب غیر معتبر: یہ حقیر، بے مایہ اول نظر میں جس نتیجہ پر پہنچا ہے وہ یہ ہے کہ۔

---

(۱) بدائع الصنائع، ج:۱، ص:۲۶، بيان ما ينقض الوضوء۔

(۲) بدائع الصنائع، ج:۱، ص:۳۰۲، صلاة الجنازة۔

(الف) جہاں شریعت نے اپنے کلمات ونصوص کو ان کی تشریح کیے بغیر مطلق چھوڑ دیا ہو، اور کسی قرینہ سے اس کا مقصود معلوم ہو وہاں عرف لفظی کا اعتبار کیا جائے۔

مثلاً: حج کے لیے، ''استطاعتِ سبیل'' کا مقصد بندوں کے لیے سہولت کی فراہمی ہے تو عرفاً جو سواری اور زادِ راہ سہولت کے لیے مناسب اور طبیعت ومزاج کے موافق سمجھے جائیں وہ استطاعتِ سبیل میں داخل ہوں گے۔

(ب) یا وہ عرف ''کلمات ونصوص کے ورود'' کے وقت کا ہے یعنی نزولِ قرآن یا ارشادِ نبوت کے وقت کا ہے تو وہ بھی معتبر ہوگا۔

مثلاً آیۂ کریمہ: ''فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ'' سے عرفاً ''غُسل بالماء'' اور ''أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً'' سے ''ماءِ مطلق'' سمجھا گیا تو وہ عرف اب بھی حجت ہوگا گو کہ اب یا کبھی عرفِ ناس اس کے خلاف ہو جائے کہ معتبر ورود کے وقت کا عُرف ہے، نہ کہ بعد کا۔

(ج) یوں ہی اگر شریعت نے تشریح کر دی ہے اور عرف بھی اس کا حامی ومؤید ہے، وہاں بھی عرف معتبر ہوگا۔

درج بالا مسائل انھیں تینوں صورتوں میں سے کسی ایک میں شامل ہیں۔ مگر اکثر پہلی اور دوسری صورت سے متعلق ہیں۔

(د) اور اگر عرف لفظی تشریح شرعی کے معارض ہو یا ورودِ نص کے بعد عرف وجود میں آیا ہو تو یہ عرف غیر معتبر ہوگا۔ اول، دوم، سوم کی مثال مسئلۂ اذان ثانی ہے کہ اس کے خارجِ مسجد ہونے کی تصریح کر کے شریعت نے خود عندہ اور بین یدیہ کی تشریح کر دی ہے۔ اس لیے اس کے خلاف اگر عرف ہو بھی، تو وہ باطل ہوگا۔ نیز اذانِ داخلِ مسجد کا عرف ورودِ نص کے بہت بعد کا ہے، ساتھ ہی یہ عرف مقصودِ شرعی کے بھی خلاف ہے، کیوں کہ مسجد کے اندر منادی کی پکار، بارگاہِ الٰہی کی بے ادبی ہے۔ جب کہ باہر سے یہ پکار حسنِ ادب ہے، اس لیے اس بارے میں آج کل کا عرف بہر

حال باطل ہے۔

"سد الفرار" میں انھیں عبارات مذکورہ کے چند سطر بعد ہے:

"اب تو آپ پر کھلا کہ شرعی دینی بات میں شرعی دینی اعتبار درکار ہے۔ آپ کا عرف لغو و بیہودہ و بے کار ہے۔ مسئلہ شرعیہ میں اقتضائے مقام نظر شرع میں درکار، تو نظر شرع سے ثبوت دیجیے کہ اذان و خطیب کا مقام ایسے ہی قرب کو مقتضی جس سے اذان، داخلِ مسجد، متصل منبر ہو۔

دیکھیے شرع فرماتی ہے: "لَا یُؤَذَّنَ فِی الْمَسْجِدِ" مسجد میں کوئی اذان نہ دی جائے، شرع فرماتی ہے: "یُکْرَہُ الأَذَانُ فِی الْمَسْجِدِ" مسجد میں اذان مکروہ ہے۔ تو کیوں کر نظرِ شرع میں موذن و خطیب کا ایسا قرب معتبر ہو سکتا ہے جس سے اذان داخل مسجد ہو جائے۔"(۱)

مسئلہ اذان میں عند اور بین یدیہ کی شرعی تشریح موجود تھی اور عرفِ ناس، اس کے بالکل برخلاف تھا اس لیے اس کے غیر معتبر ہونے کے ثبوت میں حضرت حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بدائع وغیرہ کی وہ عبارتیں پیش فرمائیں۔

سد الفرار کے بیان کی وضاحت اور تحقیق کے لیے اب آپ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی تحقیقی بحث ملاحظہ کیجیے۔ جس سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح کھل کر سامنے آجائے گی کہ مسئلہ اذان ثانی میں عرف لفظی کیوں غیر معتبر ہے؟

مسئلۂ اذانِ ثانی میں عرفِ لفظی کے غیر معتبر ہونے کی تحقیق:

آپ فرماتے ہیں:

بقی (الخصم) صامتا الی ان تمت الردود علی کل مردود فنظر جمیع ذلک وحاول ان یستخرج له مخرجا من کل تلک المهالك فوسوس الیه وسواسه ان یفزع الی عرف عوام یخترعه مخالفاللغة

(۱) سد الفرار ص: ۲۶، ۲۷، ملخصا

والشرع واصطلاح الاصول جميعا ليرد به جميع ماسردنا من نصوص القرآن المجيد والحديث الحميد واقاويل ائمة التفسير وشروح الحديث وكبراء اللغة وعظماء الاصول فى تحقيق معانى "بين يديه" و"عند".

فزعم ان كل ذلك بمعزل عما هو فيه فان كلا منا فى العرف العام وفيه "بين يديه وعند" كلاهما للقرب وليس فيه القرب الالذلك الوجه المخصوص الذى يوجب التصاق الاذان بالمنبر.

فتوهم بهذا النافذ قد خرج وشرد عن كل ماورد فان مافى القرآن والحديث والتفسير والشروح كل ذلك معنى شرعى ومافى كتب اللغة معنى لغوى ومافى كتب الاصول عرف خاص علمى والكلام فى العرف العام ولم يدر ان هذه حيلة هدمت كل مابنى وضربت على راس نفسها فقضت عليها بالفناء.

فاولاً: استندت بقول الراغب فانما كتابه فى لغة العرب اوالمحاورات الكريمة القرانية وقد عزلتهما معا و قوله يقال ويستعمل لايخرجه عن لغة العرب الى العرف الجديد وان اخرج عندك فقد قال فى التاج: يقال: "بين يديك" لكل شئى امامك، وفى الرضى: ان "عند" يستعمل فى القريب والبعيد.

وثانيا: مافزعك الى الكشاف والمدارك اوليسا من التفاسير وانما ذكرا ماذكرا شرحا للمحاورة القرانية وهى عندك بمعزل عن الاستناد وقولهما "حقيقة قولهم" والضمير فيه للعرب و العرب لاتتكلم الا بلغتها واللغة لاتثبت الا بكلامها فهما متلازمان وفى الاصل ولاامكان لادعاء النقل الابحجة وبرهان فصل كيف وان النقل خلاف الاصل.

وثالثا: كذلك القرآن العظيم انما نزل بلسان عربى مبين قال

تعالیٰ: إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا. (۱)

وقال تعالیٰ:

إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ. (۲)

فما فیه الا ما کانوا یتحاورونه فیما بینهم غیر ماثبت فیه النقل الشرعی فثبوت معنی فی القرآن اول دلیل واجله علی محاورة العرب، اللّٰهم الا ان یثبت النقل الشرعی ودون ثبوته خرط القتاد وا دعاؤہٗ جزافًا امر عظیم فی الفساد. قال المحقق علی الاطلاق فی الفتح والبحر فی البحر والشامی فی رد المحتار.

الخطاب انماهو باللغة العربیة مالم یثبت نقل کلفظ الصلوٰة ونحوه فیصیر منقولاً شرعیًا. اهـ

وقال بحر العلوم فی فواتح الرحموت:

دعوی النقل دعوی علی اللّٰه تعالیٰ فلا بد لاثباتها من قاطع ولیس ههنا أمارة ظنیة فضلا عن قاطع فلا یلیق بحال مسلم ان یجترأ علی اللّٰه بما لم یعلم. اهـ

ورابعًا: کل کلام إِنَّمَا یحمل علی عرف المتکلم کما نصوا علیه فی غیر ما مقام، وسیدنا سائب بن یزید رضی اللّٰه تعالیٰ عنهما من اهل اللسان ولایتکلم الا علی عرفهم ولم یکن له اصطلاح خاص علی خلاف العرف العام وقد اطلق "بین یدیه" علی أذان کان علی باب المسجد وکذلك بینا فی "عند" عدة محاورات عامة لاینکرها الامکابر فادعاء ان العرف العام خص اللفظ بما یزعمونه جهل بالعرف اوفریة علیه۔

وخامسًا: بالعجب زعم ذاك المدعی فی رد کلمات ائمة

(۱) الآیة:۳، الزخرف:۴۳ (۲) الآیة ۲۳، الذاریات:۵۱

الاصول المتواترة المتظافرة علی ان "عند" للحضرة بقوله: ان کل ذلك لغو لایجدی شیئًا انما النظر الی الحقیقة العرفیة وکل من سمع باسم اصول الفقه یعلم ان مایذکر فیه اصول للفقه ولیس مصطلح الفقه مخالفا لما ذکر من معانی الالفاظ فی الاصول وانما البحث ھھنا عن لفظ "عند" الواقع فی کلام الفقهاء فان فرض ان ھناك عرفا جدیدًا للعامة مخالفًا لعرف الفقه والاصول لم یکن فیه مایقر عینك فان کلام الفقها انما یحمل علی عرف الفقهاء دون العوام ولکن التعصب اذا تملك اهلك. اھ[1]

(ترجمہ از حضرت بحر العلوم دام ظلہ العالی)

ہمارے خصم نے ہماری بحث میں غور وخوض کر کے یہ طے کیا کہ لغت، شرح، اصطلاح واصول سب کے خلاف عرف عام کی پناہ لے اور اسی ایک حربہ سے قرآن وحدیث، اقاویل ائمہ تفسیر وشروح حدیث اور ائمۂ لغت واصول نے جو کچھ بھی لفظ "بَیْنَ یَدَیْهِ" اور "عِنْدَ" کی تحقیق میں کہا ہے سب سے چھٹکارا حاصل کرے کہ ہمارا کلام تو عرف عام میں ہے اور عرفِ عام میں "بَیْنَ یَدَیْهِ" اور "عِنْدَ" دونوں کے معنی قریب کے ہیں اور قریب بھی وہ جو ہم کہہ رہے ہیں جس سے اذان منبر کے نزدیک اور متصل ہو، اور سوچا کہ اس سوراخ میں داخل ہو کر ان الفاظ کے سلسلے میں تمام ارشادات سے نجات مل جائے گی جو قرآن وحدیث اور تفسیر میں وارد ہوئے ہیں کہ وہ سب "عِنْدَ" اور "بَیْنَ یَدَیْهِ" کے معنی شرعی کو بتاتے ہیں.......... اور یہاں تو بحث عرفِ عام میں ہے اور یہ سمجھ نہ سکا کہ اس کی ایک حیلہ سازی نے اس کی ساری عمارت ہی ڈھادی۔

اولاً: آپ نے امام راغب اصفہانی کے قول سے استدلال کیا ان کی کتاب تو لغتِ عرب اور محاوراتِ قرآن میں ہے۔ اور آپ نے ان دونوں کو چھوڑ کر عرفِ عوام کی پناہ لی ہے۔ امام راغب کا یہ قول کہ یہ لفظ اس معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لفظ کو

---

(۱) شمائم العنبر، ص: ۱۷۵—۱۷۶—۱۷۷، تفحہ: ۲۲

لغت عرب سے نکال کر عرفِ جدید تھوڑا ہی بنا دے گا۔

ثانیاً: آپ نے کشاف اور مدارک کی پناہ کیسے ڈھونڈی، کیا یہ تفاسیر سے نہیں؟ ان دونوں نے جو کچھ کہا ہے محاورۂ قرآن کی شرح ہے اور آپ قرآن عظیم کے محاورہ کے نام سے کانوں پر ہاتھ دھرتے ہیں۔

قصہ اصل یہ ہے کہ آپ کے عوام کا عرف "بَیْنَ یَدَیْهِ" اور "عِنْدَ" میں اگر ہوگا تو معنًا منقول ہوگا، اور چوں کہ نقل خلاف اصل ہوتا ہے تو اس کے لیے بھی آپ کو دلیل لانی پڑے گی، وہ کہاں سے لائیں گے۔

ثالثاً: یوں ہی قرآن عظیم عربی مبین میں نازل ہوا، اس پاک کلام میں ہے:

"ہم نے اس کو عربی زبان میں اتارا، اور یہ بیشک تمہارے ہی کلام کی طرح ہے۔" تو قرآن کریم میں عرب کے ہی محاورے ہوں گے، عربیوں کے محاورے کے خلاف اگر کچھ ہو تو اس کے لیے نقل شرعی کا ثبوت درکار ہے تو قرآن میں کوئی لفظ کسی معنی میں بولا جانا یہ اس بات کی سب سے بڑی دلیل ہوگی کہ اس لفظ کے محاورۂ عرب میں یہ معنی ہیں اور معنی شرعی کے لیے نقل کا ثبوت ضروری۔ اور مسئلہ "بَیْنَ یَدَیْهِ" میں اس کا ثبوت محال اور خالی دعویٰ لایعنی بڑ ہے۔

حضرت محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں اور صاحب بحر نے بحر الرائق میں اور علامہ شامی نے رد المحتار میں فرمایا:

"قرآن کا خطاب لغت عرب میں ہی ہے: جب تک کہ نقل ثابت نہ ہو جیسے لفظ صلاۃ وغیرہ۔ ثبوتِ نقل کے بعد البتہ یہ منقول شرعی ہو جائے گا۔"

حضرت مولانا عبد العلی بحر العلوم رحمۃ اللہ علیہ فواتح الرحموت میں فرماتے ہیں:

"نقل کا دعویٰ اللہ تعالیٰ پر ایک دعویٰ ہے تو اس کا ثبوت دلیل قطعی سے ضروری ہے، اور "فیما نحن فیه" علامت ظنی بھی نہیں تو کسی مسلمان کے لیے یہ درست نہیں کہ بے جانے اللہ تعالیٰ پر یہ جرأت کرے۔"

رابعاً: ہر کلام میں متکلم کے محاورہ اور عرفِ عام کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ حضرت سائب بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ اہل عرب اور صاحب لسان عرب ہیں۔ آپ کا کلام بھی عربی بول چال اور عربی محاورہ میں ہی ہوگا۔ اس عرف کے خلاف ان کی کوئی خاص اصطلاح نہ ہوگی، انھوں نے "بَیْنَ یَدَیْهِ" کا لفظ دروازۂ مسجد کے لیے استعمال کیا اور اس معنی پر ہم نے لفظ "عِنْدَ" کے بھی کئی محاورے نقل کیے جس کا انکار ہٹ دھرمی ہے۔ اس کے بعد یہ دعویٰ کرنا کہ عرفِ عام نے ان لفظوں کو "بالکل پاس" کے معنی میں خاص کیا ہے یا تو جہالت ہے، یا افترا پردازی۔

خامساً: علم اصول فقہ کا لفظ جو شخص سنے گا وہ یہی فیصلہ کرے گا کہ فن علم فقہ کے قواعد وضوابط اور مصطلحات کے لیے وضع ہے اور یہ بھی یقین کرے گا کہ فقہا اور علم اصولِ فقہ کے اصطلاحات میں کوئی فرق نہیں جس لفظ کے جو معنی ائمۂ اصول فقہ نے متعین کیا فقہا کے نزدیک بھی وہ مسلم ہے۔

مسئلہ اذان ثانی میں فقہا نے "عِنْدَ المنبر" کا لفظ کتابوں میں استعمال کیا، ائمہ اصول فقہ نے عند کے معنی حضور قرار دیے تو ظاہر ہے فقہا کے عرف میں بھی اس لفظ کے یہی معنی ہوں گے۔

بالفرض اس لفظ کے لیے کوئی دوسرا عرف بھی ہو اور اس نے کوئی اور معنی قرار دیے ہوں تب بھی یہاں ضرورت تو فقہا کے عرف کی ہے کہ یہاں یہ لفظ انھیں کے کلام میں استعمال ہوا ہے۔ کسی دوسرے کے عرف سے کیا سروکار، دوسرا عرف تو یہاں کے لیے بالکل بے کار ہے۔

لیکن یہ کیسی بوالعجبی ہے کہ مدعی ائمہ اصول فقہ کی تصریحات سن کر کہتا ہے کہ یہ سب فضول ہے یہاں تو عرف عوام کی ضرورت ہے۔ بھلا کلام فقہا میں عرف عوام کی کیا ضرورت۔ سچ یہ ہے کہ تعصب آدمی کو اندھا اور بہرا کر دیتا ہے۔ (۱)

---

(۱) شمائم العنبر مترجم، نفحۃ ۲۲، خاتمۂ کتاب، ص: ۲۷۲-۲۷۳-۲۷۴-۲۷۵

متفرقات

- ☆ عرف وتعامل سے استناد کا حق کس کو ہے؟
- ☆ تعامل بوجہِ عدمِ تحقیق یا غفلت نا معتبر؟
- ☆ عرف وعادت کے بدلنے سے احکام پر اثر۔

(ا) عرف وتعامل سے استناد کا حق کسے ہے:

عرف سے استدلال کا حق منصبِ اجتہاد پر فائز مفتیِ شریعت کے لیے ہے لیکن آج ایسے مفتی ہمارے درمیان موجود نہ رہے۔ اس لیے اب یہ حق ایسے مفتیِ دین کو حاصل ہے جو فقہ کا ماہر و محقق ہو، حالاتِ زمانہ سے واقف ہو، عرفِ خاص، عرفِ عام، عرفِ نادر، شعار اور عاداتِ ناس سے بخوبی آشنا ہو، ساتھ ہی کسی ماہر تجربہ کار مفتیِ محقق کی خدمت میں رہ کر تربیت حاصل کی ہو۔ خاتم الفقہا علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی درج ذیل تصریح سے ان شرائط پر روشنی پڑتی ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

فَلِلْمُفْتِیْ اتِّبَاعُ عُرْفِہِ الْحَادِثِ فِیْ الْاَلْفَاظِ الْعُرْفِیَّۃِ و کذا فی الأحکامِ الّتی بَنَا ھَا الْمُجْتَھِدُ عَلٰی مَا کَانَ فِی عُرْفِ زَمَانِہٖ و تَغَیَّرَ عُرْفُہٗ اِلٰی عُرْفٍ اٰخر إقتداءً بِھِمْ لکن بعدَ اَنْ یَکُوْنَ الْمُفْتِی مِمَّنْ لَہٗ رَایٌ و نظرٌ صحیحٌ و معرفۃٌ بِقَوَاعِدِ الشَّرع حَتّٰی یُمَیِّزَ بَیْنَ العرفِ الَّذِی یجوز بناءُ الأحکامِ علیہ و بَیْنَ غیرِہٖ ، فاِنَّ الْمُتَقَدِّمِیْنَ شَرَطُوْا فِیْ الْمُفْتِیْ الاِجْتِھَادَ و ھٰذَا مَفْقُوْدٌ فِیْ

مفتی الفاظِ عرفیہ کے بارے میں اپنے عہد کے نئے عرف کا لحاظ کرے۔ یوں ہی فقیہ مجتہد نے جن احکام کی بنیاد اپنے زمانے کے عرف پر رکھی تھی اور وہ عرف بدل گیا ہو، ان میں بھی اپنے مشائخ کی اقتدا کرتے ہوئے عرفِ جدید کا اتباع کرے اور اسی کے مطابق احکام صادر کرے۔ لیکن اس کے لیے یہ شرط ہے کہ مفتی صاحب رائے وصاحبِ نظر صحیح ہو، نیز اسے قواعدِ شرع کی معرفت ہو تا کہ عرفِ مقبول و مردود کے درمیان امتیاز کر سکے، کیوں کہ متقدمین نے مفتی کے لیے اجتہاد کی شرط رکھی تھی جو ہمارے زمانے

زَمَانِنَا ، فَلَا اَقَلَّ مِنْ اَنْ يُشْتَرَطَ فيه معرفة المسائل بِشُرُوطِهَا و قُيُودِهَا الَّتِى كَثِيْرًا مَا يُسْقِطُوْنَهَا وَلَا يُصَرِّحُوْنَ بِهَا اعْتِمَادًا عَلٰى فَهْمِ الْمُتَفَقِّهِ وكذا لا بُد له من معرفة زمانه وُ احوال اهله والتَّخرُّج فى ذٰلك علىٰ استاذٍ ماهرٍ.(۱)

میں مفقود ہے تو کم سے کم یہ شرط تو ضروری ہے کہ (۱) وہ مسائل کے ایسے قیود وشرائط سے آگاہ ہو جنھیں ائمۂ کرام صاحب تفقہ کے فہم پر اعتماد کرتے ہوئے ذکر نہیں کرتے۔ (۲) یوں ہی یہ بھی ضروری ہے کہ وہ زمانہ اور اہلِ زمانہ کے احوال سے باخبر ہو۔ (۳) نیز کسی ماہر فقیہ استاذ سے اس سلسلے میں تربیت حاصل کی ہو۔

اس زمانے میں مجلس علما کو عرف سے استناد کا یہ حق حاصل ہے۔

(۲) تعامل بوجہ جہل یا عدمِ تحقیق یا غفلت

(۱) لاپروائی کے سبب یا جہالت یا عدمِ تحقیق کے باعث حکم شرعی کے خلاف عمل درآمد ہو جائے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا خواہ یہ عمل درآمد صرف عوام کا ہو، یا خواص واکابر بھی اس میں شریک ہوں۔

اس کے چند شواہد ملاحظہ ہوں۔

(الف) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”رہیں عوام کی حرکات، شریعت ان پر اور سب پر حاکم ہے، ان کی بے پروائیاں یا جہالتیں شرع پر حاکم نہیں ہو سکتیں۔ یہ تو ایک سہل مسئلہ ہے جس میں بعض متاخرین علما کا خلاف بھی ملے گا۔“

اجماعی فرائض: وہ کہاں تک پورا کرتے ہیں۔

---

(۱) شرح عقود رسم المفتی، ص:۹۷، بحث عرف

☆ وضو میں کہنیاں، ایڑیاں، کلائیوں کے بعض بالوں کی نوکیں اکثر خشک رہ جاتی ہیں۔

☆ اور یہ تو عام بلا ہے کہ منہ دھونے میں پانی ماتھے کے حصہ زیریں پر ڈالتے ہیں اور اوپر بھیگا ہاتھ چڑھا کر لے جاتے ہیں کہ ماتھے کے بالائی حصہ کا مسح ہوا، نہ غسل، اور فرض غسل ہے۔ نہ وضو ہوا، نہ نماز۔

☆ غسل استنشاق میں پانچ فرض ہے کہ پانی سونگھ کر ناک کے نرم بانسے تک چڑھایا جائے۔ دریافت کر دیکھیے کتنے ایسا کرتے ہیں، چلو میں پانی لیا اور ناک کی نوک کو لگایا، استنشاق ہو گیا تو ہر وقت جنب رہتے ہیں، انھیں مسجد میں جانا تک حرام ہے، نماز درکنار۔

☆ سجدے میں فرض ہے کہ کم از کم پاؤں کی ایک انگلی کا پیٹ زمین پر لگا ہو، اور ہر پاؤں کی اکثر انگلیوں کا پیٹ زمین پر جما ہونا واجب ہے۔

☆ یوں ہی ناک کی ہڈی زمین پر لگنا واجب ہے۔ بہتیروں کی ناک زمین سے لگتی ہی نہیں اور اگر لگی تو وہی ناک کی نوک پاؤں کو دیکھیے تو انگلیوں کے سرے زمین پر ہوتے ہیں۔ کسی انگلی کا پیٹ بچھا ہوا نہیں ہوتا سجدہ باطل، نماز باطل، اور مصلی صاحب پڑھ کر گھر کو چل دیے۔

☆ قرأت دیکھیے، اتنی تجوید کہ ہر حرف دوسرے سے صحیح ممتاز ہو فرض عین ہے بغیر اس کے نماز قطعاً باطل ہے، عوام بے چاروں کو جانے دیجیے، خواص کہلانے والوں کو دیکھیے کتنے اس فرض پر عامل ہیں، میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور اپنے کانوں سے سنا، کن کو؟ علما کو، مفتیوں کو، مدرسوں کو، مصنفوں کو قل ھو اللہ احد کی جگہ اھد پڑھتے ہیں.................کس کس کی شکایت کیجیے یہ حال اکابر کا ہے، پھر عوام بیچاروں کی کیا گنتی۔ اب کیا شریعت ان کی بے پروائیوں کے سبب اپنے احکام منسوخ فرما دے گی، نہیں نہیں، ان الحکم الا للہ۔ (۱)

(۱) فتاوی رضویہ، ص: ۵۵۵-۵۵۶، ج: ۱، باب المیاہ۔

یہ نو (۹) مسائل ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ لاپروائی اور جہل کے باعث حکم شرع کے خلاف تعامل باطل ہے۔ اور اس کی وجہ سے حکم شرعی میں ذرا سی تخصیص بھی نہیں ہوسکتی۔

(ب) مسجد کے اندر اذان دینا ناجائز و گناہ ہے، لیکن اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے ابتدائے عہد تک عام طور سے عوام و خواص کا عمل درآمد اس کے خلاف تھا، اور اب بھی بہتوں کا یہی حال ہے، یہ تعامل بھی لغو و بے کار ہے۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

"ونریٰ فی معظم بلادنا الجوامع السلطانیة مبنیة فیها دکك لهذا الاذان بعیدة عند المنبر وعلیها یفعل الی الآن وقد قدمنا أنه أذانٌ خارجَ المسجد، لکنّ العوام لایعلمون، یعلمون ظاهراً من الحال وعن الحقیقة هم غافلون، واذ لم یهتدوا لها ظنّوه اَذانا فی المسجدِ فعن هذا نشأ وفشافیهم هذا، ثم قاسوا علیه أذان سائر الصّلوات، اذلافارق ولا قائل بالفرق، فتراهم فی کلّ صلوٰة یقوم أحدُهم أینما شاء من بیت اللّٰه فیرفع عقیرته بالأذان واذا قیل لهٗ اتقِ اللّٰه قابل بالعناد والطغیان فصار عمل السنّة عندهم منسیّاً، وتصریحات الفقه شیئًا فریًا، أحدَثوا تعاملا فیما بینهم علیٰ خلاف الشّریعة ثم جعلوه لإبطال حکم الشرع ذریعة، والی اللّٰه المشتکیٰ وهو المستعان. ولم یعلموا أنّ مثل هذا التعامل لاحجة فیه والّالکان الکذب والغیبة والنّمیمة أجدر بالجواز فانّها أکثر تعاملاً وأفشا فی النّاس شرقًا وغربًا بعد قرون الخیر. قال صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم: ثمّ یفشو الکذبُ۔" اهـ (۱)

(ترجمہ از حضرت بحر العلوم دام ظلہ العالی)

"خود ہندوستان کے اکثر شہروں میں شاہی جامع مسجدوں میں منبروں سے

---

(۱) شمائم العنبر، ص ۱۲۲ — ۱۲۳، بنفحة ۹، من الشمامة الرابعة

دور چبوترے بنے ہوئے ہیں، جن پر آج تک اذان ہوتی ہے۔ پہلے ہم یہ بتا آئے ہیں کہ یہ اذان بھی دراصل بیرون مسجد ہے، لیکن عوام لاعلمی کی وجہ سے حقیقت سے غافل، اور ظاہر سے دھوکہ میں پڑے ہوئے ہیں اور اس کو اذان اندرون مسجد سمجھتے ہیں اور یہی ان میں شائع وذائع ہے، اور پھر اسی لاعلمی پر اپنے ایک فاسد قیاس کی بنیاد رکھتے ہیں کہ نماز، نماز سب برابر۔ ان میں باہم نہ کوئی فرق ہے، نہ کوئی فرق کا قائل۔ پس جب جمعہ کی یہ اذان مسجد کے اندر ہوتی ہے تو پنج وقتہ نمازوں میں بھی اذان مسجد کے اندر ہونے میں کیا حرج ہے؟ اور نماز کے وقت دربارِ الٰہی کے جس حصے میں بھی جی چاہتا ہے کھڑے ہو کر چیخنے لگتے ہیں اور جب انھیں کوئی تنبیہ کرتا ہے کہ اللہ سے ڈرو اور مسجد میں آواز بلند نہ کرو تو عناد وفساد کرنے لگتے ہیں اور اب صورتِ حال یہ ہو گئی ہے کہ سنت کا عمل مردہ ہو گیا ہے اور تصریحات ائمہ جھوٹ قرار دی جا چکی ہیں اور خلاف سنت کو تعامل قرار دے لیا ہے اور حکم شرع کے ابطال کے لیے اسی کو دلیل بنا لیا ہے تو اللہ تعالیٰ سے اسی کے لیے فریاد ہے اور اسی سے مدد کی طلب ہے۔

اور یہ نکتہ وہ لوگ سمجھ ہی نہیں پاتے کہ ایسا تعامل قطعاً سند نہیں ورنہ جھوٹ، غیبت، چغل خوری اس سے زیادہ جواز کے مستحق ہوں گے کہ ان کا تعامل قرون مشہود لہا بالخیر کے بعد مشرق ومغرب میں پھیل گیا ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے: "ثم یفشو الکذب." "پھر جھوٹ پھیل جائے گا۔"(۱)

مسجد میں اذان دینے کا یہ تعامل بوجہ جہل وغفلت ہی وجود میں آیا، یہی وجہ ہے کہ علم ہوتے ہی عام طور پر عوام وخواص نے اصلاح قبول کر لی اور اب بیشتر مساجد اہل سنت میں اذان خطبہ خارج مسجد ہوتی ہے تو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی تحقیق اور علماے اہل سنت کا قبول دونوں اس امر کی دلیل ہیں کہ تعامل بوجہ جہل یا غفلت معتبر نہیں۔

ممکن ہے کوئی یہ سوچے کہ یہ تعامل سنت ثابتہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے

---

(۱) شمائم العنبر فی ادب النداء امام المنبر مترجم ،نفحہ ۹، من الشمامۃ الرابعۃ، ص:۲۰۴

باطل ہے تو عرض ہے کہ یہ بھی صحیح ہے ایک چیز کے مختلف عِلَل ہو سکتے ہیں، اور سب مقبول ہوتے ہیں۔

(ج) اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

تحصیل مباح کے لیے دوسرے کو اپنا نائب ووکیل وخادم ومعین بنانا باطل ہے۔ درمختار فصل شرکتِ فاسدہ میں ہے:

"ألتوكيل في أخذ المباح لا يصح. اهـ

ترجمہ: مباح چیز کے حصول کے لیے وکیل بنانا صحیح نہیں۔" (ان۔ر)

ہندیہ اجارات باب ۱۶ میں قنیہ سے ہے:

"قال نصير: قلت: (أى لِلإمام أبي سليمان الجوز جانی رحمهما الله تعالى) فان استعان بانسان يحتطب ويصطادله (أى من دون أجر) قال: ألحطبُ والصيدُ للعامل وكذا ضربة القانص۔ وقال أستاذنا: وينبغي أن يحفظ هذا فقدِ ابتُلِي به العامّة والخاصّة يستعينون بالناس في الاحتطاب والاحتشاش وقطع الشوك والحاج فيثبت الملك للأعوان فيها ولا يعلم الكل بها فينفقرنها قبل الاستيهابِ بطريقه، أو الاذن فيجب عليهم مثلها، أوقيمتها وهم لايشعرون لجهلهم وغلبتهم. أعاذنا الله عن الجهل ووفقنا للعلم والعمل. اهـ۔ (۱)

امام نصیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو سلیمان جوز جانی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص کسی کے کہنے پر اس کے لیے بلا اجرت جنگل کی لکڑی کاٹے اور شکار کرے تو لکڑی اور شکار کا مالک کون ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا: بیگاری کرنے والا۔ یہی حکم مچھلی کے شکار کا بھی ہے۔ ہمارے استاذ مکرم رحمہ اللہ تعالیٰ (بدیع، استاذ زاہدی) فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ یاد رکھنا چاہیے کیوں کہ اس میں عوام

---

(۱) ص: ۴۲۲، ۴۲۳، ج: ۱، باب التیاء، رسالہ عطاء النبی، لافاضۃ أحکام ماء الصّبی

وخواص سبھی مبتلا ہیں کہ لوگوں کے کہنے پر ان کے تعاون کے طور پر لکڑی، گھاس، کانٹے وغیرہ کاٹ دیتے ہیں، تو ملک ان کام کرنے والوں کی ہوتی ہے۔ اور عوام وخواص کو اس کا علم نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ مالکان کے ہبہ واذن کے بغیر ہی خرچ کر لیتے ہیں۔ اس طرح ان کے ذمہ واجب ہوتا ہے کہ مالکان کو ان چیزوں کی مثل وہی چیز یا ان کی قیمت تاوان میں ادا کریں۔ مگر یہ لوگ جہالت اور عام ناواقفی کی وجہ سے اس کا شعور نہیں رکھتے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں جہل سے بچائے اور علم وعمل کی توفیق دے۔" (ن.ر.)

(و) دیہات کے ٹھیکے کا مسئلہ ایک خفی مسئلہ ہے جس سے یہاں کے اکابر علما غافل محض اور خود اس میں، اور اس کی تحلیل میں مبتلا ہیں۔ چودھویں صدی کے علما میں باعتبار حمایت دین ونصرت سنت نیز بلحاظ تفقہ حضرت مولانا مولوی عبد القادر صاحب بدایونی رحمہ اللہ تعالیٰ کا پایہ اکثر معاصرین سے ارفع تھا............ ایسے فاضل جلیل کے پاس ۱۳۰۲ھ میں جب فقیر کا فتویٰ اس ٹھیکے کی حرمت میں گیا جس میں اس وجہ سے کہ فقیر اس وقت اپنے دیہات میں تھا اور سوا خیریہ ورد المحتار کے کوئی کتاب ساتھ نہ لے گیا تھا۔ فتاویٰ خیریہ کی بعض عبارات تھیں، حضرت موصوف نے بعد تامل بسیار اس پر صرف اس مضمون سے تصدیق تحریر فرمائی کہ:

"نظر حاضر میں ان عبارات سے عدم جواز ہی معلوم ہوتا ہے۔"

جب فقیر شہر کو واپس آیا مفصل فتویٰ عبارات کثیرۂ کتب عدیدہ پر مشتمل لکھ کر بھیجا، اب حضرت نے پورے وثوق سے تسلیم کیا اور یہ فرمایا بھیجا کہ:

"اس کے جواز کے حیلہ سے اطلاع دو۔"

یہی حال اور علمائے اطراف کا ہے کہ بعد سماع دلائل ووضوح تحریم یہی فرماتے پایا کہ:

"حیلۂ جواز نکالو۔"

یعنی عادتیں مستحکم ہو گئیں، خود بھی ابتلا ہو چکا اور اس میں آرام بھی ہے۔ لہٰذا

حیلہ جواز کی تلاش ضرور ہوئی۔

ایسا ہی محض مسئلہ کہ یہاں کے فحول علما پر مخفی ہو، اور عوام کی دوڑ انھیں تک ہے اگر عوام قبل اطلاع حکم اس میں مبتلا ہوں تو یہ نہ کہنا چاہیے کہ انھوں نے قصداً ارتکاب حرام یا وقف کی بدخواہی کی جس سے قابل تولیت نہ رہیں۔ واللہ غفورٌ رحیم. اھ۔(۱)

اس عبارت سے کئی فوائد حاصل ہوئے:

○ دیہات کے ٹھیکے کا یہ مسئلہ دراصل تعامل کا نہیں بلکہ "عموم بلویٰ" سے تعلق رکھتا ہے جیسا کہ عوام کے ساتھ علما کے ابتلا کا لفظ دلالت کررہا ہے۔

○ اس نوع کے مسائل کا حکم کتب فقہ میں مذکور ہے مگر بعد کے علما کو اس پر اطلاع نہ مل سکی۔

○ یہ ابتلائے عام معتبر نہیں اسی لیے حیلۂ جواز کی تلاش ضرور ہوئی اور یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے اس کے جواز کا فتویٰ نہیں دیا۔ حضرت تاج الفحول رحمۃ اللہ علیہ نے ۱۳۰۲ھ میں "حیلۂ جواز سے اطلاع دینے" کی گزارش کی تھی جب کہ کتاب الوقف کا درج بالا فتویٰ ۱۳۳۶ھ کا ہے اور اس میں صراحۃً حکم تحریم ہے۔

○ جب یہ حکم عموم بلویٰ کا ہے تو تعامل کا یہ حکم بدرجۂ اولیٰ ہوگا کہ عموم بلویٰ میں منکر شرعی سے بچنا نہایت دشوار، بلکہ ناگزیر ہوتا ہے اور تعامل میں ایسا نہیں۔

○ جو لوگ اس منکر میں مبتلا ہیں وہ تنقیح حکم سے پہلے فاسق و گنہگار نہ قرار پائیں گے۔

(۵) اور اگر نو پیدا مسئلے کا حکم واقع میں کہیں مذکور نہ ہو تو یہ ارشاد رسالت "وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ." میں داخل ہے۔ اور اس پر تعامل اس امر کی دلیل ہے کہ مسلمان اسے اچھا سمجھتے ہیں تو یہاں عرف ایک مؤید کی حیثیت سے معتبر ہوگا۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، کتاب الوقف، ص: ۳۶۶، ۳۶۷، ج: ۶، سنی دار الاشاعت

اس کے نظائر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے یہاں کثیر ہیں۔ فتاویٰ افریقہ میں آپ نے اس موضوع پر بڑی نفیس بحث فرمائی ہے۔

(۳) عرف وعادت کے بدلنے سے احکام پر اثر

شریعت کے جو احکام عرف وعادت پر مبنی ہوتے ہیں وہ عرف وعادت کے بدلنے اور نئے عرف کے عام ہونے کے ساتھ ہی بدل جایا کرتے ہیں۔ فقہ اسلامی کے ذخائر میں اس کے ہزاروں شواہد موجود ہیں۔ ہم یہاں چند شواہد ذکر کرتے ہیں۔

(۱) احادیث شریفہ میں قصداً نماز ترک کرنے والے کو کافر کہا گیا ہے۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن شقیق عقیلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں:

"کان اصحابُ رسول اللّٰہِ صلّی اللّٰہُ علیہ وسلّم لایرون شیئًا مِنَ الاعمال تَرْکَہٗ کُفْرًا غَیْرَ الصَّلَاۃِ."(۱)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب نماز کے سوا کسی عمل کے ترک کو کفر نہ جانتے۔

امام اسحاق فرماتے ہیں:

صحّ عن النبی صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم أنّ تَارِکَ الصَّلٰوۃِ کَافِرٌ.

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کے ساتھ ثابت ہے کہ نماز کا تارک کافر ہے۔(۲)

مگر اب کوئی قصداً نماز ترک کر دے تو اس پر حکم کفر نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ عہد رسالت کا عرف یہ تھا کہ تمام مسلمان نماز پڑھتے تھے اور سوائے کافر کے کوئی قصداً ترک نماز نہ کرتا تھا۔ یعنی ترک نماز کفر کی علامت تھا مگر اب یہ عرف بدل جانے کی وجہ سے ترکِ نماز کفر کی علامت نہ رہا یہی وجہ ہے کہ جماہیر علمائے کرام وفقہائے عظام تارکِ صلاۃ کو کافر نہیں کہتے۔ منہاج شرح صحیح مسلم میں ہے:

---

(۱) جامع الترمذی، ص:۱۶۰، ج:۲، باب ماجاء فی ترک الصلوٰۃ، مجلس البرکات، مبارکپور

(۲) فتاوی رضویہ، ج:۲

"وأمّا تارِكُ الصّلاة فان كان تركُهُ تكاسلاً مع اعتقاده وجوبها كما هو حال كثير من الناس فذهب مالك والشافعي والجماهير من السلف والخلف إلى أنّهُ لايكفر بل يفسق. اهـ"(۱)	نماز کا تارک اگر کاہلی کی وجہ سے نماز چھوڑتا ہے مگر اس کی فرضیت کا اعتقاد رکھتا ہے، جیسا کہ کثیر لوگوں کا حال یہی ہے۔ تو امام مالک، امام شافعی [امام اعظم ابو حنیفہ] اور جماہیر سلف وخلف علیہم الرحمۃ والرضوان کا مذہب یہ ہے کہ وہ کافر نہیں فاسق ہے۔

(۲) عہد صحابہ کا عام معمول یہ تھا کہ تمام صحابہ کرام جماعت کے ساتھ نماز ادا کرتے تھے اور سوائے منافقین کے کوئی جماعت سے غیر حاضر نہ رہتا تھا الاّ یہ کہ کوئی بہت ہی زیادہ کمزور اور چلنے پھرنے سے عاجز ہو۔ چناں چہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

لَقَدْ رَأَيْتُنَا وَمَا يَتَخَلَّفُ عَنِ الصَّلَاةِ إِلَّا مُنَافِقٌ قَدْ عُلِمَ نِفَاقُهُ أَوْ مَرِيضٌ إِنْ كَانَ الْمَرِيضُ لَيَمْشِي بَيْنَ رَجُلَيْنِ حَتّى يَأْتِيَ الصَّلَاةَ. وقال: إِنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم عَلَّمَنَا سُنَنَ الْهُدَى وَإِنَّ مِنْ سُنَنِ الْهُدَى الصَّلَوةَ فِي الْمَسْجِدِ الَّذِي يُؤَذَّنُ فِيهِ. (۲)	ہمارا مشاہدہ ہے کہ نماز سے پیچھے نہیں رہتا مگر کھلا منافق یا بیمار، اور بیمار کی یہ حالت ہوتی کہ دو شخصوں کے درمیان میں چلا کر نماز کو لاتے اور فرماتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو سنن الہدیٰ کی تعلیم فرمائی ہے۔ اور جس مسجد میں اذان ہوتی ہے اس میں نماز پڑھنا سنن الہدیٰ سے ہے۔

---

(۱) المنهاج شرح صحيح مسلم للامام النووي، ص: ٦١، ج: ١، كتاب الايمان، باب بيان اطلاق اسم الكفر على من ترك الصلوة، مجلس بركات

(۲) صحيح مسلم شريف، ص: ٢٣٢، ج: ١، باب فضل صلاة الجماعة وبيان التشديد في التخلف عنها، مجلس بركات.

مگر بعد کے ادوار میں کسی وقت یہ عادت تبدیل ہوگئی اور اب تو بے شمار مسلمان جماعت میں حاضر نہیں ہوتے، اس لیے اب جماعت سے پیچھے رہ جانے والے کو منافق نہیں کہا جا سکتا گو کہ عہد صحابہ میں وہ منافق ہوا کرتا تھا۔

(۳) حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں خواتین کو جمعہ و جماعت میں شرکت کی اجازت تھی۔ لیکن عہد فاروقی میں جب زمان برکت نشان کی سی سعادت اور سادگی باقی نہ رہی اور حضرت سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان میں کچھ فیشن کے آثار محسوس فرمائے تو انھیں حاضریٔ جماعت سے ممانعت فرما دی۔ فقیہ اجل امام اکمل الدین بابرتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

لَقَدْ نَهٰى عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ النِّسَاءَ عَنِ الخروجِ اِلى المَسَاجِدِ فَشَكَوْنَ إلٰى عَائِشَةَ رَضِي اللّٰهُ تَعَالى عنها، فَقَالَتْ: لَو عَلِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ تعالىٰ عليه وسلّم مَا عَلِمَ عُمَرُ مَا آذَنَ لَكُنَّ فِي الخُرُوجِ. (۱)	حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عورتوں کو مسجد جانے سے روک دیا، تو انھوں نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خدمت میں شکایت کی۔ آپ نے فرمایا: اگر نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وہ حالات مشاہدہ فرماتے جو حضرت عمر مشاہدہ کر رہے ہیں تو وہ بھی تم کو مسجد جانے کی اجازت نہ عطا فرماتے۔

(۴) جس کو شمار رکعت میں شک ہو، مثلاً تین ہوئیں یا چار، اور یہ اس کی زندگی کا پہلا واقعہ ہے۔ یعنی اسے ایسے شک کی عادت نہیں ہے تو وہ سلام پھیر کر پھر سے نماز پڑھے اور اگر اسے شک کی عادت ہے کہ وہ ایک بار یا اس سے زیادہ اس سے پہلے بھی شک سے دوچار ہو چکا ہے، تو غالب گمان پر عمل کرے اور اگر گمان غالب بھی حاصل نہ ہو سکے تو کم سے کم جتنی رکعت کا یقین ہے اتنی مان کر آگے پڑھے۔ تنویر الابصار میں ہے:

(۱) عنایہ شرح ہدایہ ص: ۲۷۶، ج:۱، باب الامامۃ، بیروت۔

وإذا شك في صلاته من لم يكن ذلك عادة له كم صلّى استأنف وإن كثر عمل بغالب ظنه إن كان، وإلا أخذ بالأقل.[1]

جسے اپنی نماز میں شک ہو کہ کتنی پڑھی اور اسے شک کی عادت نہیں تو نماز توڑ کر پھر سے پڑھے اور جسے کئی بار یہ شک لاحق ہو چکا ہو وہ غالب گمان پر عمل کرے اور اگر کسی ایک طرف غالب گمان نہ ہو سکے تو کم کو اختیار کر کے باقی نماز پوری کرے کہ اتنا پڑھنے کا تو یقین ہے۔

رد المحتار میں ہے:

(مَنْ لم يكن ذلك عادةً لهُ) هذا قولُ شمس الأئمة السرخسي واختارهُ في البدائع ونصّ في الذخيرة علىٰ أنّهُ الأشبهُ قال في الحلية: وهو كذلك. اهـ[2]

جسے شمار رکعت میں شک کی عادت نہ ہو وہ شک عارض ہونے کی صورت میں شروع سے پڑھے یہ قول شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ہے، بدائع میں اسی کو اختیار فرمایا اور ذخیرہ میں یہ صراحت فرمائی کہ یہی اشبہ ہے، حلیہ میں ہے کہ واقعہ یہی ہے۔

کفایہ شرح ہدایہ میں بھی اسی کو اشبہ فرمایا۔

احادیث صحیحہ میں شک کے یہ تینوں احکام بیان کیے گئے ہیں۔ (ملاحظہ ہو صحیح مسلم شریف ص: ۲۱۱–۲۱۲، ج: ۱، باب سجود السهو في الصلوٰة والسجود له، وهدايه، ص: ۱۶۰، ج: ۱، باب سجود السهو، كتاب الصلاة)

ہمارے فقہائے حنفیہ علیہم الرحمۃ والرضوان نے یہ تطبیق دی کہ یہ تینوں احکام تین الگ الگ صورتوں کے ہیں۔ جیسا کہ اوپر وہ صورتیں بیان ہوئیں۔

(۵) آج سے سو سال پہلے فقہائے اہل سنت علیہم الرحمۃ والرضوان انگریزی وضع کے کپڑے، مثلاً پتلون، کوٹ، وغیرہ پہننا ناجائز اور انھیں پہن کر نماز

---

(۱) تنویر الابصار، فوق رد المحتار، ص: ۵۵۶–۵۵۷، ج: ۱، باب سجود السهو.

(۲) رد المحتار، ص: ۵۵۷، ج: ۱، باب سجود السهو

مکروہِ تحریمی واجبُ الاعادہ قرار دیتے تھے۔ مگر اب حکم دیا جاتا ہے کہ وہ کپڑے پہننا مباح اور انھیں پہن کر نماز پڑھنا جائز ہے۔ کیوں کہ اکابر اہلِ سنت کے عہد میں وہ لباس انگریزوں کا شعار تھے دوسری قومیں ان سے اور ان کے ملبوسات سے نفرت کرتی تھیں اور اب عادات بالکل بدل چکی ہیں کہ اب نہ صرف ہندوستان بلکہ دنیا کے بیشتر حصے میں وہ لباس ہر قوم بشمول مسلم پہن رہی ہے۔ بلکہ بہت سے مقامات پر علما بھی پہننے لگے ہیں۔ اس لیے اب حکم بھی بدل گیا ہے۔

(۶) نفل اور سنت نمازیں گھر میں پڑھنا افضل ہے۔ حدیث میں ہے کہ حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

عَلَيْكُمْ بِالصَّلٰوةِ فی بیوتكم فانّ خير صلاة المرء فی بيته إلّا المكتوبة.(۱)	تم لوگ اپنے گھروں میں نماز پڑھو کہ مرد کی بہتر نماز اس کے گھر میں ہے۔ سوائے فرض کے۔

اور ابوداؤد شریف میں ہے کہ حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

صَلَاةُ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهٖ اَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهٖ فِي مَسْجِدِيْ هٰذَا اِلَّا الْمَكْتُوْبَةَ.(۲)	اپنے گھر میں مرد کی نماز میری اس مسجد میں اس کی نماز سے افضل ہے سوائے فرض نماز کے۔

مگر اب یہ حکم ہے کہ سنن و نوافل بھی مسجد میں ہی پڑھیں۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

''سنن و نوافل کا گھر میں پڑھنا افضل اور یہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عادتِ طیبہ.................. مگر اب عام عملِ اہلِ اسلام سنن کے مساجد ہی میں پڑھنے پر ہے اور اس میں مصالح ہیں کہ ان میں وہ اطمینان کم ہوتا ہے جو مساجد میں،

---

(۱) مسلم شریف، ص:۲۶۶، ج:۱، باب استحباب صلاۃ النافلۃ فی بیتہ، مجلس برکات

(۲) سنن ابوداؤد شریف، ص:۱۳۴، ج:۱، باب صلوٰۃ الرجل التطوع فی بیتہ، نول کشور

اور عادتِ قوم کی مخالفت موجب طعن وانگشت نمائی وانتشار ظنونِ وفتح باب غیبت ہوتی ہے اور حکم صرف استحبابی تھا تو ان مصالح کی رعایت اس پر مرجح ہے۔ ائمہ دین فرماتے ہیں:

الخروج عن العادة شهرة ومكروه. (۱)

[عادت کے خلاف کرنا شہرت پسندی ومکروہ ہے۔ ن۔ ر]

(۷) حدیث پاک میں قبر پر لکھنے سے ممانعت آئی ہے مگر بعد میں سلف وخلف کا تعامل لکھنے کا رہا ہے۔ اس لیے اس میں کوئی حرج نہیں۔ رد المحتار میں ہے:

لاباس بالكتابة لأنّ النّهي عنها وإن صحّ فقد وُجِدَ الإجماعُ العملي بها، فقد أخرج الحاكمُ النّهيَ عنها من طُرُقٍ، ثم قال: هذهِ الاسانيدُ صحيحة وليس العملُ عليها، فانّ ائمة المسلمين من المشرق الى المغرب مكتوب على قبورهم وهو عملٌ اخذبه الخلف عن السلف. اهـ (۲)

قبر پر لکھنے میں کوئی حرج نہیں اس لیے کہ اس سے ممانعت اگر چہ صحت کے ساتھ ثابت ہے۔ لیکن اجماع عملی لکھنے پر پایا جاتا ہے۔ امام حاکم نے متعدد طرق سے ممانعت کی حدیث کی تخریج کر کے فرمایا کہ یہ سندیں صحیح ہیں مگر ان پر عمل نہیں ہے۔ اس لیے کہ مشرق سے مغرب تک ائمہ مسلمین کی قبروں پر لکھا ہوا ہے اور یہ عمل سلف سے خلف تک سب کا ہے۔

(۸) طیلسان ایک خاص قسم کی چادر ہے۔ جسے کسی زمانے میں صرف یہود استعمال کرتے تھے۔ اس لیے علما نے مسلمانوں کو اس کے استعمال سے ممانعت فرمادی تھی۔ پھر جب یہ چادر یہودیوں کا شعار نہ رہ گئی تو اجازت دیدی۔ امام قسطلانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ مواہب لدنیہ میں لکھتے ہیں:

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۴۵۸ — ۴۵۹، ج: ۳، باب الوتر والنوافل، سنی دار الاشاعت

(۲) رد المحتار، ص: ۶۶۲، ج: ۱، مطلب فی دفن المیت

امّا ماذکرہٗ ابن القیّم من قصة الیھود فقال الحافظ ابن حجر: انّما یصح الاستدلال بہٖ فی الوقت الّذی تکون الطیالسة من شعارھم وقد ارتفع ذلك فی ھذہ الازمنة فصار داخلاً فی عموم المباح وقد ذکرہٗ ابنُ عبدِ السّلام رحمۃُ اللّٰہ تعالیٰ فی امثلة البدعة المباحة. اھـ[1]

ابن القیم نے یہودیوں کا جو قصہ ذکر کیا ہے اس کے بارے میں علامہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے استدلال اُس زمانے میں درست ہوتا جب طیلسان چادریں ان کا شعار تھیں اور اس زمانے میں وہ چادریں ان کا شعار نہ رہیں اس لیے ان کا استعمال مباح ہے، اور امام ابن عبد السلام رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسے بدعت مباحہ کی مثالوں میں ذکر کیا ہے۔

(۹) اگر کسی نے کوئی سامان دیکھے بغیر خرید لیا تو اسے شریعت یہ اختیار دیتی ہے کہ سامان دیکھنے کے بعد پسند نہ آئے تو بیع کو ختم کر کے سامان واپس کر دے۔ اسے فقہ کی اصطلاح میں ''خیارِ رُویت'' کہا جاتا ہے۔ اسے ذہن میں رکھ کر اب یہ مسئلہ پڑھیے۔

کسی نے مکان کا بیرونی حصہ یا اس کا صحن دیکھ کر اسے خرید لیا تو پہلے حکم یہ تھا کہ مکان کا اندرونی حصہ دیکھنے کے بعد اسے خیار رویت نہ حاصل ہوگا۔ یہی امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا مذہب ہے۔ اس کے برخلاف آپ کے تلمیذ رشید حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ اسے خیارِ رویت حاصل ہوگا۔ صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

والأصحّ أنّ جواب الکتاب

اصح یہ ہے کہ کتاب قدوری کا حکم اس بات پر

---

(۱) مواھب لدنیه، ص:۳۱۱، ج:۶، باب صفة ازاره صلی الله علیه وسلم (برکات رضا، پوربندر، گجرات)

علیٰ وفاق عادتہم فی الأبنیۃ فإنّ دورھم لم تکن متفاوتۃ یومئذٍ، فأمّا الیوم فلابُدّ من الدّخول فی داخل الدار للتّفاوت. اھـ(۱)	مبنی ہے کہ اس زمانے میں لوگوں کی عادت یکساں مکان بنانے کی تھی اور ان کے گھر مختلف طرح کے نہ ہوتے تھے لیکن آج تو گھر کے اندر جا کر دیکھ لینا ضروری ہے کیوں کہ اب گھر مختلف طرح کے بنائے جاتے ہیں۔

پہلے مکان ایک طرح کے ایک نقشے کے مطابق بنائے جاتے تھے، اس لیے انھیں باہر سے دیکھ کر ہی معلوم ہو جاتا تھا کہ اندر کتنے کمرے اور کیا کیا سہولتیں ہیں۔ بعد میں جب یہ عادت بدل گئی اور لوگ مختلف نقشوں پر مکانات بنانے لگے، تو باہر سے دیکھنا اندر کے لیے کافی نہ رہا۔

(۱۰ تا ۲۶) کتب فقہ میں ایسی کثیر بیعوں کا ثبوت ملتا ہے جو کسی زمانے میں شرطِ فاسد کی وجہ سے فاسد قرار دی جاتی تھیں۔ بعد میں ان شرطوں کے متعارف ہو جانے کی وجہ سے وہ تمام بیعیں جائز ہو گئیں۔ جیسے گھڑیوں، برقی پنکھوں، بیٹری، اِنورٹر، فریج، واشنگ مشین، کولر، شوٹ کیس اور دوسری مختلف قسم کی مشینوں میں گارنٹی یا وارنٹی کی شرط جو اصل مذہب کے لحاظ سے ناجائز اور اب تعارف و تعامل کی وجہ سے جائز ہے۔ اس کی بنیاد فقہ کا یہ ضابطہ کلیہ ہے:

کُلّ شرط لایقتضیہ العقد وفیہ منفعۃ لأحد المتعاقدین یفسدہٗ إلاّ أن یکون متعارفًا لأنّ العرف قاضٍ علی القیاس. (۲)	جو شرط عقدِ بیع کے تقاضے کے خلاف ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی کا نفع ہو تو وہ عقد کو فاسد کر دے گی۔ مگر یہ کہ وہ شرط متعارف ہو تو عقد جائز رہے گا، اس لیے کہ عرف قیاس پر حجت ہے اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

---

(۱) ھدایہ، ص:۲۱، ج:۳، باب خیار الرؤیۃ، مجلس برکات

(۲) ھدایہ، ص:۴۳، ج:۳، باب البیع الفاسد، مجلس برکات

فتاویٰ رضویہ ج:۸، ص:۲۰۴ تا ۲۰۸ میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ایسی بہت سی بیعوں کا ذکر فقہی عبارتوں کے ساتھ کیا ہے۔ جو اصالۃً ناجائز و فاسد اور بوجہ عرف و تعامل جائز ہیں۔ مثلاً:

''بیع نعل اس شرط پر کہ دوسری اس کے ساتھ کی بنا دے۔ اس میں تسمہ لگا دے۔ بیع چرم بشرطیکہ اس کا جوتا سی دے، کھڑاؤں کی بیع میں پھٹے لگا دینے کی شرط، بنی ہوئی اون کی بیع بایں شرط کہ اس کی ٹوپی کر دے، ٹوپی اس شرط سے بیچے کہ استر اپنے پاس سے لگائے، پھٹے پرانے موزے یا کپڑے کی بیع میں پیوند کی شرط، کھال اس شرط پر بیچے کہ اس کا موزہ بنا دے۔ اس طرح اور بھی بہت سی بیعیں ہیں۔ جو شرط فاسد کی وجہ سے فاسد تھیں اور بعد میں جب ان شرطوں کا تعارف و تعامل ہو گیا تو فقہا نے ان کے جواز کا حکم صادر فرما دیا۔''

(۲۷ تا ۴۸) ایسے بھی کثیر مسائل ہیں جو اصل مذہب میں ناجائز تھے، بعد میں عرفِ حادث کی وجہ سے جائز قرار پائے۔ جیسے اشیائے منقولہ کا وقف اصل مذہب میں ناجائز ہے۔ لیکن جب بہت سی اشیائے منقولہ کے وقف کا مسلمانوں میں تعامل ہو گیا تو فقہا نے ایسے سارے اوقاف جائز قرار دیے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے فتاویٰ رضویہ جلد ۸ کے صفحاتِ مذکورہ بالا میں ایسے بائیس امور کا تذکرہ فقہی جزئیات کے ساتھ کیا ہے وہ امور یہ ہیں:

''جنازے کے لیے چارپائی، چادروں، اور غسل میت کے لیے گھڑوں، لوٹوں کا وقف، اہل حاجت کے لیے کلہاڑی، بسولے، آرے، پھاوڑوں کا وقف، مسافروں کے لیے طشت ہانڈی، بڑی دیگ کا وقف، مساجد کے لیے قندیل کی رسی، زنجیر کا وقف، قرآن مجید و کتب و غلہ وگاؤ و درا ہم و دنانیر کا وقف۔ آٹے سے آٹا تول کر بیچنا، نہ ناپ سے، تول پر آٹا قرض لینا، روٹیوں کی بیع سلم گنتی سے، روٹیوں کا گن کر قرض لینا، اموالِ ستہ ربویہ (گیہوں، جو، کھجور، نمک، سونا، چاندی) میں کیل و وزن کا

عرف بدلنے پر امام ابو یوسف کا اعتبارِ عرف فرمانا۔ پیڑوں میں کچھ پھل آئے، کچھ آنے کو ہیں ایسی حالت میں موجودہ وآئندہ کل بہار کی بیع کو امام حلوانی وامام فضلی وغیرہما کا جائز فرمانا۔ یہ سب برخلاف اصل وقیاس ہیں جنھیں ائمہ کرام وعلماے اعلام نے تعامل وعرف پر مبنی فرمایا۔"(۱)

(۴۹) کسی کا اونٹ کھو جائے تو پہلے کے زمانے میں اسے اپنے پاس روک لینے کی اجازت نہ تھی۔ کیوں کہ لوگوں میں دیانت داری غالب تھی۔ مگر اب حالات وعادات بہت بدل چکی ہیں اس لیے اب انھیں بھی اپنے پاس روک لینے اور اس کے مالک کا انتظار کرنے کی اجازت ہے۔ دلائل عرف کے بیان میں اس کے شواہد نقل ہو چکے ہیں۔

(۵۰) مساجد میں رات بھر چراغ جلانا ممنوع ہے اور جن مساجد میں اس کا تعامل ہے ان میں اجازت ہے۔ ایسا ہی فتاویٰ قاضی خان اور فتاویٰ عالمگیری ص:۱۱۰، ج:۱ رمیں ہے۔

(۵۱) پہلے مسجد میں جوتے پہن کر جانے کی اجازت تھی مگر اب عرف بدل جانے کی وجہ سے ممنوع ہے کہ بے ادبی ہے۔ فتاویٰ سراجیہ وہندیہ وعمدۃ المفتین ورد المحتار میں ہے:

دخولُ المسجد مُتَنَعِّلًا مکروۃٌ (۲) — مسجد میں جوتے پہنے ہوئے جانا بے ادبی ہے۔

ان مسائل سے اندازہ لگا جا سکتا ہے کہ احکام شرعیہ پر عرف وتعامل کا اثر کتنا زبردست ہوتا ہے۔

---

(۱) فتاوی رضویہ، ص: ۲۰۶ تا ۲۰۸، ج: ۸، سنی دار الاشاعت، رسالہ المنی والدرر

(۲) رد المحتار ص ۴۸۶، ج ۱، مطلب فی احکام المساجد، بحوالہ عمدۃ المفتی

چوتھا مقالہ

دینی ضروری مصلحت کی تحصیل

اثر و دائرہ اثر

دینی ضروری مصلحت کی تحصیل

تعارف، اثر اور دائرۂ اثر

الحمدُ لِلّٰہ، والصَّلوٰۃ والسَّلامُ علیٰ رسولِ اللّٰہ، وعلیٰ آلہٖ وصحبہ وکُلِّ مَن وَالاہ. اما بعد

"دینی ضروری مصلحت کی تحصیل" یہ ترجمانی ہے فقیہ عبقری امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کے قول: "اَو مَصلَحَۃٍ مُھِمَّۃٍ تُجلَبُ." کی اور ترجمان بھی خود امام موصوف ہیں۔ اس کی اصل فقہ اسلامی کا یہ قاعدہ ہے:

قَدْ تُرَاعَی الْمَصْلَحَۃُ لِغَلَبَتِھَا عَلَی الْمَفْسَدَۃِ.(۱) — مصلحت غالب اور مفسدہ مغلوب ہو تو لحاظ مصلحت کا ہوتا ہے۔

فرائض وواجبات کی ادائیگی دین کے اہم اور ضروری مصالح سے ہے۔ سنن موکدہ اور شعائر اللہ۔ مثل جمعہ وجماعت، واذان وغیرہ۔ بھی اسی میں شامل ہیں۔ اس کے برخلاف منکرات وبدعات سیہ۔ مثل غیبت وکذب، وخیانت، وترکِ نماز مفاسد ہیں۔

غلبۂ مصلحت کی تشریح: کسی محل میں مفسدہ اور مصلحت دونوں جمع ہوں مگر مفسدہ نسبۃً معمولی درجے کا ہو جس کی رعایت کوئی زیادہ اہم نہ ہو مگر اس کے مقابل مصلحت کی رعایت بہت اہم وضروری ہو تو وہاں مفسدہ کی پرواہ کیے بغیر مصلحت کے حصول کو ترجیح ہوگی۔

ایمان افروز مثالوں سے غلبۂ مصلحت کی وضاحت: (۱) نماز

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۱۵، القاعدۃ الخامسۃ من الفن الاول، نول کشور۔

مکمل کیے بغیر چھوڑ کر کہیں جانا حرام ہے، جو بلا شبہ ایک مفسدہ ہے لیکن اگر کسی خوش نصیب کو حضور سید عالم، محبوبِ ربِّ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عین حالت نماز میں یاد فرمالیں تو اسے نماز چھوڑ کر بارگاہِ ناز کے آداب بجالانا فرض ہے۔ جو یقیناً ایک مصلحت ہے لیکن یہ مصلحت ایمان کی جان اور عبادتوں کی اصل ہے اس لیے اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے اور نماز چھوڑنے کے مفسدہ پر اس مصلحتِ عظیمہ کو واضح غلبہ حاصل ہے۔ لہٰذا نماز چھوڑ کر بارگاہِ رسالت کی حاضری فرض ہوئی۔ عینی شرح صحیح بخاری میں ہے:

وقال صاحبُ التوضیح: وصرّح اصحابنا فقالوا: مِن خصائص النبیّ صلّی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلّم أنّہٗ لودعا انسانًا وھو فی الصّلاۃ وجب علیہ الاجابۃ ولا تبطل صلاتُہ۔ (۱)

صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ صراحت فرمائی کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے خصائص سے یہ ہے کہ اگر آپ کسی انسان کو نماز کی حالت میں یاد فرمائیں تو اس پر تعمیل حکم فرض ہے اور اس کی نماز باطل نہ ہوگی۔ یہ بات امام بدر الدین عینی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمائی۔

اس کی دلیل قرآن حکیم کی آیتِ کریمہ اور احادیثِ نبویہ علیٰ صاحِبِھَا الصَّلٰوۃُ والتَّحِیۃ ہیں، جیسا کہ درج ذیل احادیث سے دونوں دلیلوں کا بخوبی انکشاف ہوجاتا ہے۔

(الف) عن ابی سعیدِ بنِ المعلّی، قال: کنتُ اُصلّی فی المسجد فَدَعانِی النّبِیُّ صلّی

حضرت ابوسعید بن معلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بیان ہے کہ میں مسجد میں نماز پڑھ رہا تھا تو مجھے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مجھے

---

(۱) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، ص: ۶۰۶، ج: ۵، باب: اذا دعت الامّ ولدھا فی الصلوٰۃ، دار الفکر، بیروت۔

اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلّم، فَلَمْ أُجِبْهُ. ثُمَّ اَتَيْتُهُ فقلتُ: يا رسولَ اللّٰه، إنّي كنتُ اُصَلِّي. قال: اَلَمْ يَقُلِ اللّٰهُ: اِسْتَجِيْبُوْا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ اِذَا دَعَاكُمْ. (۱)

بلایا، میں فوراً حاضرِ بارگاہ نہ ہوا کچھ دیر بعد حاضر ہو کر عرض کی کہ یا رسول اللہ میں نماز پڑھ رہا تھا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: کیا اللہ عزوجل نے یہ حکم نہیں دیا کہ ''اللہ اور رسول بلائیں تو حاضر ہو جاؤ۔''

ارشاد الساری شرح صحیح بخاری میں اس آیۂ کریمہ کے تحت ہے:

واستُدِلَّ عَلَى أنَّ اِجابَتَهٗ واجبةٌ يَعصِي المَرءُ بتَرکِها. (۲)

اس آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حکم پر حاضر ہو جانا واجب ہے، انسان اس کی خلاف ورزی پر گنہ گار ہوگا

(ب) عَنْ أبِي هريرةَ أنَّ رسولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ عَلَى اُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ فقال رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا اُبَيُّ وهو يُصَلِّيْ، فَالتَفَتَ اُبَيٌّ فَلَمْ يُجِبْهُ وَ صَلَّى اُبَيٌّ فَخَفَّفَ ثُمَّ انْصَرَفَ اِلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ. فقال رسولُ اللّٰه صلّى اللّٰه عليه

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابی بن کعب کے پاس سے گزرے تو فرمایا، اے ابی، حضرت ابی نماز پڑھ رہے تھے۔ اس لیے حاضر نہ ہوئے، اور نماز مختصر ادا کر کے بارگاہِ رسالت میں حاضر ہوئے اور سلام کیا، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سلام کا جواب دے کر

---

(۱) صحيح البخاري، ص:٦٤٢، ج:٢، باب ماجاء في فاتحة الكتاب من كتاب التفسير و ص:٦٦٩، ج:٢، كتاب التفسير، تفسير سورة الانفال، مجلس بركات و مشكوة المصابيح، ص:١٨٤، كتاب فضائل القرآن، فصل اول۔

(۲) حاشية صحيح البخاري، ص:٦٤٢، ج:٢، باب ماجاء في فاتحة الكتاب۔

وسلم : وَعَلَيْكَ السَّلَامُ. مَا مَنَعَكَ يَا أُبَيّ أَن تُجِيبَنِيْ إِذْ دَعَوْتُكَ ، فقال: يَا رَسُولَ اللّٰه ، إِنِّيْ كُنْتُ فِي الصَّلَاةِ، قَالَ: أَفَلَمْ تَجِدْ فِيمَا أَوْحَى اللّٰهُ إِلَيَّ أَنِ "اسْتَجِيبُوْا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ إِذَا دَعَاكُمْ". قال: بَلٰى، وَلا أَعُوْدُ إِنْ شَآءَ اللّٰه۔ (۱)

فرمایا کہ اے ابی! میں نے تجھے بلایا، تو کس چیز نے تجھے تعمیل حکم سے روکا، عرض کی کہ میں نماز پڑھ رہا تھا۔ حضور نے ارشاد فرمایا، کیا تم نے کتاب اللہ میں یہ فرمان نہ پڑھا کہ "اللہ اور رسول کے بلانے پر حاضر ہو جاؤ۔" عرض کی، کیوں نہیں، اب ایسا نہ کروں گا۔

(۲) حضرت اسما بنت عمیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا بیان ہے کہ خیبر کے قریب "منزل صہبا" میں حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز ظہر پڑھ کر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کسی کام سے بھیج دیا۔ وہ واپس آئے تو حضور عصر پڑھ چکے تھے، آپ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی گود میں سرِ انور رکھ کر سو گئے، پھر آپ پر وحی نازل ہونے لگی، یہاں تک کہ سورج غروب ہو گیا اور حضرت علی کی نماز عصر فوت ہو گئی، جب آپ کی آنکھ کھلی اور یہ معلوم ہوا کہ حضرت علی کی نماز عصر فوت ہو چکی ہے تو دعا فرمائی کہ: "اَللّٰهُمَّ إِنَّهٗ كَانَ فِيْ طَاعَتِكَ وَ طَاعَةِ رَسُوْلِكَ ، فَارْدُدْ عَلَيْهِ الشَّمْسَ۔" "اے اللہ یقیناً علی تیری اور تیرے رسول کی اطاعت میں تھے تو تو سورج کو واپس فرما دے تاکہ علی نماز عصر ادا کر لیں۔"

حضرت اسماء بنت عمیس فرماتی ہیں کہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ ڈوبا ہوا سورج پلٹ آیا اور پہاڑوں کی چوٹیوں پر اور زمین پر ہر طرف دھوپ پھیل گئی۔ (۲)

---

(۱) جامع الترمذی، ص:۱۱۵، ج:۲، باب ما جاء فی فضل فاتحۃ الکتاب من أبواب فضائل القرآن۔

(۲) زرقانی علی المواہب، ص:۸، ج:۵، ۴۸۵، ج:۶، و ص:۱۱۳، ج:۵، شفا ص:۱۸۵، مدارج النبوۃ، جلد ۲، ص:۲۵۷، رواہ الطحاوی فی مشکل الحدیث والطبرانی فی المعجم الکبیر

جاگتے ہوئے قصداً نماز فوت کرنا سخت حرام و گناہ ہے جو یقیناً بڑا مفسدہ ہے لیکن حضور اقدس سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تعظیم و محبت میں آپ کے آرام میں خلل آنے کے اندیشے سے ایسا کیا جائے تو جائز، بلکہ واجب ہے، اور یہ بلا شبہ مصلحت ہے مگر ترک نماز کے مفسدہ سے یہ مصلحت بہت عظیم ہے اس لیے حضرت مولائے کائنات شیر خدا، علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسی کو ترجیح دی۔

(۳) جان کو ہلاکت میں ڈالنا حرام ہے جو کھلا ہوا مفسدہ ہے لیکن ہجرت کے موقع پر غار ثور میں حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایڑی میں سانپ ڈستا رہا اور آپ نے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تعظیم و محبت میں نیز آپ کی حفاظت کے بلند مقصد کے پیش نظر وہاں سے پاؤں نہیں ہٹایا، یہ زبردست مصلحت ہے جو اپنی جان کی ہلاکت کے مفسدہ سے بہت ہی زیادہ عظیم ہے۔ اسی لیے حضرت سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مصلحت مہمہ کو مفسدہ پر ترجیح دی۔ (۱)

عاشق رسول اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے ان واقعات کی منظر کشی کرکے بڑا نفیس استدلال فرمایا ہے جو اس مقام کے مناسب بھی ہے۔ فرماتے ہیں۔

مولیٰ نے واری تیری نیند پر نماز ۔۔۔ اور وہ بھی عصر سب سے جو اعلیٰ خطر کی ہے

صدیق بلکہ غار میں جان اس پہ دے چکے ۔۔۔ اور حفظ جاں تو جان فروض غرر کی ہے

ہاں تو نے ان کو جان، انھیں پھیر دی نماز ۔۔۔ پر وہ تو کر چکے تھے جو کرنی بشر کی ہے

ثابت ہوا کہ جملہ فرائض فروع ہیں ۔۔۔ اصل الاصول بندگی اس تاجور کی ہے

(۴) ایک دل نشین مثال سے وضاحت: خون پینا اور مردار و خنزیر کا گوشت کھانا حرام و گناہ کبیرہ ہے جو بلاشبہ بڑا مفسدہ ہے لیکن اگر بھوک یا پیاس کی شدت سے کسی انسان کی جان جا رہی ہو اور وہاں سوائے مردار و لحم خنزیر و خون کے کچھ

---

(۱) زرقانی علی المواہب، جلد:۱، ص:۳۲۹، و جلد۲، ص:۱۲۱، دار الکتب العلمیۃ بیروت میں یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ مذکور ہے۔

میسر نہ ہو تو اسے اس ناپاک گوشت اور خون سے کچھ تناول کر لینا جائز ہے۔ حالاں کہ جان بچانا مصلحت ہے مگر اس مصلحت کا پلہ اُن حرام و ناپاک چیزوں کے کھانے کے مَفسدہ پر بھاری ہے۔ اس لیے قرآن عزیز نے یہاں مصلحت کو مَفسدہ پر ترجیح دیا ہے۔

اس تفصیل سے ''غلبۂ مصلحت'' کا مفہوم بخوبی واضح ہو جاتا ہے اس لیے اب یہ سمجھنا چاہیے کہ خود ''مصلحت'' کا مفہوم و مطلب کیا ہے۔

مصلحت کا لغوی اور شرعی مفہوم: مصلحت ''صلاح'' کا ہم معنی ہے۔ اس کی ضد مَفسدہ اور صلاح کی ضد فساد ہے۔ معنی ہے: درست ہونا، ٹھیک ہونا، فساد کا زائل ہونا۔

لسان العرب میں ہے:

الصَّلاح: ضِدُّ الفساد۔	صلاح: فساد کی ضد ہے،
صَلَحَ، یَصْلَحُ، صَلَاحًا	صلح، یصلح کا مصدر صلاح بھی ہے
وصُلُوحًا۔ والمصلحة	صُلوح بھی۔
الصَّلاح واحدُ المصالح. (۱)	اور مصلحۃ کا معنی صلاح ہے۔ جمع مصالح۔

قرآن حکیم کی معتمد و مستند لغت المفردات میں ہے:

"صلح: الصَّلَاحُ ضِدُّ الفَسَادِ وهُمَا مُخْتَصَّانِ فِي أَكْثَرِ الاسْتِعْمَالِ بِالأَفْعَالِ وَقُوبِلَ فِي القرآن تَارَةً بِالْفَسَادِ وَتَارَةً بِالسَّيِّئَةِ قال (خَلَطُوا عَمَلًا صالِحًا وآخَرَ سَيِّئًا وَلَا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بعدَ إصلَاحِهَا	صلح: صلاح فساد کی ضد ہے اور زیادہ تر ان کا استعمال افعال کے ساتھ خاص ہے۔ قرآن عزیز میں صلاح کے مقابل کبھی فساد اور کبھی سیئہ آیا ہے۔ ایسا کثیر مقامات پر ہے۔ ارشاد باری ہے ''اور ملایا ایک کام اچھا اور دوسرا برا کام'' (۱۰۲-توبہ-۹) ''اور زمین میں فساد نہ پھیلاؤ اس کی اصلاح اور سنوارنے کے بعد''

(۱) لسان العرب، ص: ۲۶۷، جلد ۱

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ. (۱)

[اس میں عدل قائم ہونے کے بعد](۵۶-اعراف-۷) "اور جو لوگ ایمان لائے اور نیک کام کیے۔"

امام محمد غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

أمّا المصلحةُ: فهي عبارةٌ في الأصل عن جلبِ منفعةٍ أو دفع مَضرَّةٍ، ولسنانعنى به ذٰلك، فانّ جلب المنفعة ودفع المضرّة مقاصد الخلق. وصلاحُ الخلق في تَحصِيلِ مقاصدهم، لكنّا نعنى بِالمصلحة "المحافظة على مقصود الشرع" ومقصودُ الشرع من الخلق خمسةٌ وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم۔ فَكُلُّ مَا يَتضمَّنُ حفظَ هٰذه الأُصول الخمسة فهو مَصْلَحَةٌ وكُلُّ مَا يُفوِّتُ هٰذِهِ الأُصولَ فهو مَفْسَدَةٌ ودَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ. اهـ (۲)

مصلحت کا اصل معنی ہے: منفعت کا حصول، ضرر کا ازالہ، مگر یہاں مصلحت سے ہماری مراد یہ معنی نہیں ہے، اس لیے کہ حصولِ منفعت اور دفعِ ضرر خلق کے مقاصد ہیں اور خلق کی صلاح و درستگی ان کے مقاصد کی تحصیل میں ہے۔ بلکہ مصلحت سے ہماری مراد "مقصودِ شرع کی محافظت" ہے اور مقصودِ شرع پانچ ہیں: (۱) حفاظت دین (۲) جان (۳) عقل (۴) نسل (۵) مال۔ تو جو چیز ان پانچوں امور کی حفاظت کو متضمن ہو وہ مصلحت ہے۔ اور جو چیز ان پانچوں امور کو فوت کردے وہ مفسدہ ہے اور اس کا ازالہ بھی مصلحت ہے۔

---

(۱) المفردات فی غریب القرآن لأبی القاسم حسین بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانی (۵۰۲ھ) ص: ۲۸٤.

(۲) المستصفی، من علم الأصول، فوق فواتح الرحموت، ص ۲۸٦، ج ۱.

اس تفصیل کی روشنی میں ''دینی ضروری مصلحت'' کا شرعی مفہوم ہوگا۔

وہ اہم چیز جو دین، جان، عقل، نسب، مال کی حفاظت کا ضامن ہو۔

مختصراً یوں بھی کہہ سکتے ہیں۔

وہ امر اہم جس میں بھلائی زیادہ اور خرابی کم ہو۔

دینی ضروری مصلحت

کا اثر و دائرۂ اثر

یہ مصلحت کبھی حاجت کے درجے میں ہوتی ہے اور کبھی ضرورت کے درجے میں۔[1] اس لیے حاجت و ضرورت کا جو اثر و دائرۂ اثر گزشتہ صفحات میں بتایا گیا ہے، ٹھیک وہی اثر اور دائرۂ اثر اس مصلحت کا بھی ہے اور اس کے شواہد و جزئیات بھی وہی ہیں جو حاجت و ضرورت کے ہیں۔ تاہم مزید وضاحت کے لیے ہم یہاں بھی کچھ جزئیات اور مسائل پیش کرتے ہیں، چار مسائل غلبۂ مصلحت کی مثال کے طور پر شروع میں بیان ہو چکے ہیں۔

(۵) راویانِ حدیث پر جرح کا جواز۔ جرح دراصل غیبت ہے جو مفسدہ ہے مگر دین کو موضوع، معلَّل و منکر احادیث سے بچانے کی مصلحت کی بنا پر جائز ہے۔

مسلم شریف کا ایک باب ہے:

باب بيان الإسناد من الدين وأنّ جرح الرواة فيما هو فيهم جائز بل واجبٌ وأنّه ليس من الغيبة المحرمة بل من الذبّ عن الشريعة

اسناد دین سے ہے اور راویوں پر ان کے عیوب کی وجہ سے جرح کرنا جائز، بلکہ واجب ہے اور یہ غیبت نہیں جو حرام ہے بلکہ یہ عظمت والی

المکرمۃ اھ۔ (۱)　　　　شریعت کا دفاع ہے۔

امام مسلم نے اس باب کے تحت بہت سی احادیث جمع فرمائی ہیں جن سے روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے کہ راویوں پر جرح کرنا واجب ہے۔

(۶) بہار شریعت میں فتاویٰ عالم گیری ورد المحتار کے حوالہ سے ہے:

”مصلیوں کی کثرت کی وجہ سے مسجد تنگ ہو گئی، اور مسجد کے پہلو میں کسی شخص کی زمین ہے تو اسے خرید کر مسجد میں اضافہ کریں اور اگر وہ نہ دیتا ہو تو واجبی قیمت دے کر جبراً اس سے لے سکتے ہیں۔“ (۲)

کسی کی زمین جبراً لینا ضرور مفسدہ ہے اور اللہ عزوجل کی عبادت کے لیے اسے شاملِ مسجد کرنا مصلحت۔ یہ مصلحت بامعاوضہ جبراً زمین لے لینے کے مفسدہ سے بڑھ کر ہے۔ کیوں کہ واجبی قیمت کی ادائیگی وجہ سے مفسدہ ہلکا ہو جاتا ہے اور اقامتِ شعار کے نقطہ نظر سے وہ مصلحت عظیم ہو جاتی ہے اس لیے یہاں مصلحت کو ترجیح ہو گی۔

یہ مثال مصلحت بہ درجۂ حاجت کی ہے جب کہ اوپر دوسری، تیسری منزل بنا لینے سے تنگی دور ہو جائے اور کام چل سکے اور اگر تنگی کا ازالہ کسی وجہ سے اس طور پر ممکن نہ ہو تو پھر یہی مثال ضرورت شرعیہ کی ہو گی۔

(۷) بہار شریعت میں ہے:

”اوقاف کے اجارہ کی مدت طویل نہیں ہونی چاہیے، تین سال سے زیادہ کرایہ پر دینا جائز نہیں۔ (فتح القدیر) مگر جب کہ مصلحت اس کے خلاف کو مقتضی ہو تو جو تقاضائے مصلحت ہو وہ کیا جائے اور یہ زمانہ اور مواضع کے اعتبار سے مختلف ہے“۔ (۳)

(۸) طاعات پر اجارہ اصل مذہب کے لحاظ سے ناجائز ہے، مگر

---

(۱) مقدمہ صحیح مسلم ص: ۱۱، ج: ۱، مجلس برکات۔

(۲) بہار شریعت ص: ۸۲–۸۳، ج: ۱۰۔ مسجد کا بیان، قادری بک ڈپو۔

(۳) بہار شریعت، ص: ۱۰۷، ج: ۱۰، وقف کا بیان، قادری بک ڈپو۔

اقامتِ شعائرِ اسلام و تحفظِ علم دین کی مصلحت عظیمہ مہمہ کے پیش نظر اس کی اجازت دی گئی جیسا کہ ہماری کتب معتمدہ میں اس کی صراحت ہے اور عرصۂ دراز سے اسی پر عمل وفتویٰ ہے۔

(۹) فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

لایجوز تغییر الوقف عن ھیئتہ فلا یجعل الدار بستاناً ولا الخان حماما و لا الالرباط دُکاناً الاّ اذا جعل الواقف الی الناظر مایری فیہ مصلحۃ الوقف۔ کذا فی السّراج الوھّاج اھ.(۱)

وقف کی ہیئت بدلنا جائز نہیں، لہٰذا گھر کو باغ، سرائے کو حمام اور فقرا کے مکان کو دکان بنانا جائز نہیں مگر یہ کہ وقف کا نگراں واقف کو یہ اختیار دے دے کہ وہ جس میں وقف کی مصلحت سمجھے کرے۔ ایسا ہی سراج وہاج میں ہے۔

(۱۰) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

بدمذہبوں، گمراہوں سے جو اباطیل خارج از مسائلِ مذہب واقع ہوں ان کی اشاعت مصلحتِ شرعیہ ہے کہ مسلمانوں کا ان پر سے اعتبار اٹھے، ان کی ضلالات میں بھی اتباع نہ کریں۔ حدیث شریف میں ہے:

أترغبون عن ذکر الفاجر، مَتیٰ یعرفُہُ النّاسُ اُذْکُروا الفاجرَ بما فیہ، یحذرُہ النّاسُ.

کیا فاجر کی برائی بیان کرنے سے پرہیز کرتے ہو، لوگ اسے کب پہچانیں گے، فاجر میں جو برائیاں ہیں بیان کرو کہ لوگ اس سے حذر کریں۔ (اس سے بچیں دور رہیں)

(۱۱) اور اہل سنت سے بتقدیر الٰہی ایسی لغزش فاحش واقع ہو تو اس کا اخفا واجب ہے کہ معاذ اللہ لوگ ان سے بداعتقاد ہوں گے۔ تو جو نفع ان کی تقریر اور تحریر سے اسلام و سنت کو مل پہنچتا تھا اس میں خلل واقع ہوگا۔ اس کی اشاعت اشاعت فاحشہ

(۱) الفتاویٰ الھندیۃ، ص: ۴۹۰، ج: ۲، آخر الباب الرابع عشر فی المتفرقات۔

ہے اور اشاعت فاحشہ بنص قطعی حرام ہے: قال اللہ تعالیٰ:

اِنَّ الَّذِیۡنَ یُحِبُّوۡنَ اَنۡ تَشِیۡعَ	جولوگ یہ پسند کرتے ہیں کہ مومنوں میں
الۡفَاحِشَۃُ فِی الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا لَہُمۡ	فاحشہ کی اشاعت ہو ان کے لیے دنیا و
عَذَابٌ اَلِیۡمٌ فِی الدُّنۡیَا وَالۡاٰخِرَۃِ (۱)	آخرت میں دردناک عذاب ہے۔

(۱۲) ایک شخص نماز پڑھتا ہے اور روزے رکھتا ہے مگر اپنی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمانوں کو ضرر پہنچاتا ہے اس کی ایذا رسانی کو لوگوں کے سامنے بیان کرنا غیبت نہیں کیوں کہ اس ذکر کا مقصد یہ ہے کہ لوگ اس کی اس حرکت سے واقف ہو جائیں اور اس سے بچتے رہیں کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کی نماز اور روزے سے دھوکا کھا جائیں اور مصیبت میں مبتلا ہو جائیں۔ حدیث میں ارشاد فرمایا کہ کیا تم فاجر کے ذکر سے ڈرتے ہو جو خرابی کی بات اس میں ہے بیان کر دو تا کہ لوگ اس سے پرہیز کریں اور بچیں۔ (۲)

(۱۳) ایسے شخص کا حال جس کا ذکر ہوا اگر بادشاہ یا قاضی سے کہا تا کہ اسے سزا ملے اور اپنی حرکت سے باز آجائے یہ چغلی اور غیبت میں داخل نہیں۔ یہ حکم فاسق و فاجر کا ہے جس کے شر سے بچانے کے لیے لوگوں پر اس کی برائی کھول دینا جائز ہے، اور غیبت نہیں، اب سمجھنا چاہیے کہ بدعقیدہ لوگوں کا ضرر فاسق کے ضرر سے بہت زائد ہے۔ فاسق سے جو ضرر پہنچے گا وہ اس سے بہت کم ہے جو بدعقیدہ لوگوں سے پہنچتا ہے فاسق سے اکثر دنیا کا ضرر ہوتا ہے اور بدمذہب سے تو دین و ایمان کی بربادی کا ضرر ہے اور بدمذہب اپنی بدمذہبی پھیلانے کے لیے نماز روزہ کی بظاہر خوب پابندی کرتے ہیں تا کہ ان کا وقار لوگوں میں قائم ہو پھر جو گمراہی کی بات کریں گے ان کا پورا اثر ہوگا۔ لہذا ایسوں کی بدمذہبی کا اظہار فاسق کے فسق کے اظہار سے زیادہ اہم ہے۔ اس کے بیان کرنے میں ہرگز دریغ نہ کریں۔

---

(۱) الفتاوی الرضویۃ، ص: ۳۰، ج: ۱۰، رضا اکیڈمی ممبئی۔

(۲) بہار شریعت، ص: ۱۴۹، ج: ۱۶، غیبت کا بیان۔ قادری بک ڈپو۔

آج کل کے بعض صوفی اپنا تقدس یوں ظاہر کرتے ہیں کہ ہمیں کسی کی برائی نہیں کرنی چاہیے یہ شیطانی دھوکا ہے۔ مخلوقِ خدا کو گمراہوں سے بچانا یہ کوئی معمولی بات نہیں، بلکہ انبیائے کرام علیہم السلام کی سنت ہے۔ جس کو ناکارہ تاویلات سے چھوڑنا چاہتا ہے اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ میں ہر دل عزیز بنوں کیوں کسی کو اپنا مخالف کروں۔ (۱)

(۱۴) حدیث کے راویوں، مقدمہ کے گواہوں اور مصنفین پر جرح کرنا اور ان کے عیوب بیان کرنا جائز ہے۔ اگر راویوں کی خرابیاں بیان نہ کی جائیں تو حدیث صحیح اور غیر صحیح میں امتیاز نہ ہو سکے گا، اسی طرح مصنفین کے حالات نہ بیان کیے جائیں تو کتبِ معتمدہ و غیر معتمدہ میں فرق نہ رہے گا، گواہوں پر جرح نہ کی جائے تو حقوقِ مسلمین کی نگہ داشت نہ ہو سکے گی، اول سے آخر تک گیارہ صورتیں وہ ہیں جو بظاہر غیبت ہیں اور حقیقت میں غیبت نہیں، اور ان میں عیوب بیان کرنا جائز ہے، بلکہ بعض صورتوں میں واجب ہے۔ (۲)

(۱۵) جس سے کسی بات کا مشورہ لیا گیا وہ اگر اس شخص کا عیب یا برائی ظاہر کرے جس کے متعلق مشورہ ہے یہ غیبت نہیں۔ حدیث میں ہے جس سے مشورہ لیا جائے وہ امین ہے لہٰذا اس کی بُرائی ظاہر نہ کرنا خیانت ہے۔ مثلاً کسی کے یہاں اپنا یا اپنی اولاد وغیرہ کا نکاح کرنا چاہتا ہے دوسرے سے اس کے متعلق تذکرہ کیا کہ میرا ارادہ ایسا ہے، تمہاری کیا رائے ہے، اس شخص کو جو کچھ معلومات ہیں بیان کر دینا غیبت نہیں۔ اسی طرح کسی کے ساتھ شرکت کرنا چاہتا ہے یا اس کے پاس کوئی چیز امانت رکھنا چاہتا ہے، یا کسی کے پڑوس میں سکونت کرنا چاہتا ہے اور اس کے متعلق دوسرے سے مشورہ لیتا ہے یہ شخص اس کی برائی بیان کرے غیبت نہیں۔ (۳)

---

(۱) بہار شریعت، ص:۱۴۹، ج:۱۶، غیبت کا بیان، من کتاب الحظر والاباحت۔

(۲) بہار شریعت، ص:۱۵۲، ج:۱۶، غیبت کا بیان، کتاب الحضر والاباحت، قادری بک ڈپو۔

(۳) بہار شریعت، ص:۱۵۱، ج:۱۶، غیبت کا بیان والاباحت، قادری بک ڈپو۔

(۱۶) مسجدوں کی آرائش میں یہودیوں سے تشبُّہ تھا، اور حدیث میں اس سے ممانعت ہے مگر اب ایک اہم دینی مصلحت "مساجد کی تعظیم" کے پیش نظر اجازت ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے۔

امام ابن المنیر شرح جامع صحیح میں فرماتے ہیں:

استنبط منه كراهية زخرفة المسجد لاشتغال قلب المصلي بذلك او لصرف المال في غير وجهه. نعم اذا وقع ذلك على سبيل تعظيم المساجد ولم يقع الصرف اليه من بيت المال فلا باس به.

ولو اوصى بتشييد مسجد وتحميره و تصفيره نفذت وصيته لانه قد حدث للناس فتاوىٰ بقدر ما احدثوا وقد احدث الناس مؤمنهم وكافرهم تشييد بيوتهم وتزيينها. ولو بنينا مساجدنا باللبن وجعلناها متطامنة بين الدور الشاهقة وربما كانت لاهل الذمة لكانت مستهانة. (۱)

یعنی حدیث سے مستنبط کیا گیا کہ مسجدوں میں آرائش مکروہ ہے کہ نمازی کا خیال بٹے گا۔ اس لیے کہ مال بے جا خرچ ہوگا۔ ہاں اگر تعظیم مسجد کے طور پر آرائش واقع ہو اور خرچ بیت المال سے نہ ہو تو کچھ مضائقہ نہیں۔

اور اگر کوئی شخص وصیت کر جائے کہ اس کے مال سے مسجد کی گچ کاری اور اس میں سرخ وزرد رنگ کریں تو وصیت نافذ ہوگی کہ لوگوں میں جیسی نئی نئی باتیں پیدا ہوتی گئیں ویسے ہی ان کے لیے فتوے نئے ہوئے۔ کہ اب مسلمانوں، کافروں سب نے اپنے گھر کی گچ کاری اور آرائش شروع کر دی۔ اور ہم ان بلند عمارتوں کے درمیان جو مسلمین تو مسلمین کافروں کی بھی ہوں گی۔ کچی اینٹ اور نیچی دیواروں کی مسجدیں بنائیں تو نگاہوں میں ان کی بے وقعتی ہوگی۔

غرض یہ کہ اس طرح کتب فقہ میں سیکڑوں مسائل ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ غلبۂ مصلحت کی وجہ سے اسے مفسدہ پر ترجیح دیا جائے گا۔

---

(۱) فتاوی رضویہ، ص: ۱٤٦، ج: ٤، رسالہ بریق المنار سنی دار الاشاعت، مبارکپور

پانچواں مقالہ

فسادِ موجود یا مظنون بظنِ غالب کا ازالہ

اثر و دائرہ اثر

فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ

تعارف وتاثیر

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ ربّ العلمین والصّلاۃ والسّلام علیٰ حبیبہٖ سیّد المرسلین وعلیٰ اٰلہٖ وصحبہٖ اجمعین.

"فسادِ موجود یا مظنون بظنِ غالب کا ازالہ" بھی اسبابِ تخفیف سے ہے اور یہ ترجمانی ہے: فقہ کے قاعدہ: "دَرْءُ المَفَاسِدِ اَوْلٰی مِن جَلْبِ المَصَالِحِ." کی، جو اشباہ کے قاعدۂ خامسہ: "اَلضَّرَرُ یُزَالُ" کا پانچواں ضمنی قاعدہ ہے مگر وہ بجائے خود کلی ہے جو اپنے دائرے کے تمام مسائل کو محیط ہے اور یہ "فسادِ موجود اور مظنون بظنِ غالب" دونوں کو عام ہے۔ لہذا دونوں ہی طرح کے فساد کو شریعت طاہرہ دور کرتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ یہ امر حکیم کی حکمت سے بعید تر ہے کہ وہ فساد کو برقرار رکھے، یا اسے قابلِ اعتنا قرار دے۔ اشباہ میں ہے:

قاعِدةٌ خامِسَةٌ: "وهي درءُ المفاسِدِ اَوْلٰی مِنْ جلبِ المصالِحِ" فاذا تعارضت مفسدةٌ ومصلحةٌ قُدِّمَ دفعُ المفسدةِ غالبًا لانّ اعتناءَ الشرعِ بالمنهیّاتِ اَشَدُّ مِن اعتنائِهٖ بالماموراتِ. ولذا قال

پانچواں قاعدہ: "مفاسد کا ازالہ مصالح کے حصول سے اہم وراجح ہے۔" لہذا جب کسی محل میں مفسدہ بھی پایا جائے اور مصلحت بھی تو زیادہ تر مفسدہ کے ازالہ کو ترجیح ہوگی اس لیے کہ شریعت نے مامورات سے زیادہ ممنوعات کے ازالے کو اہمیت دی ہے، یہی وجہ ہے کہ اللہ کے رسول علیہ الصلوۃ والسلام

علیه الصّلاة والسّلامُ: "اِذا اَمَرْتُکُمْ بشیٔ فَأْتُوا منه مَا اسْتَطَعْتُمْ واذا نهیتُکُم عن شیٔ فَاجْتَنِبُوْهُ."	نے فرمایا: "جب تمھیں کسی چیز کا حکم دوں تو اسے بجالاؤ جتنی تمھیں استطاعت ہو، اور جب تمھیں کسی چیز سے روکوں تو اس سے بچو، احتراز کرو۔" (یعنی ممنوعات سے بچنے میں استطاعت کی قید نہیں رکھی۔)
ومِن ثَمّ جاز ترکُ الواجب دفعًا للمشقّةِ. ولم یُسامَح فی الِاقدام علی المَنهیّات خصوصًا علی الکبائر اھ.(۱)	اور یہی وجہ ہے کہ دفع مشقت کے لیے ترکِ واجب جائز ہے لیکن ممنوعات خصوصا کبائر پر اقدام کی اجازت نہیں دی گئی۔

"فساد" کا معنی: فساد کا معنی ہے بگاڑ، شے کا اعتدال کی حد سے باہر نکل جانا، قابل انتفاع ہونے اور درستگی سے خارج ہو جانا، معاصی کا اظہار، دین کی اہانت۔

قرآن حکیم کی لغت المفردات میں ہے:

فسد: الفَسَادُ خُرُوجُ الشَّیٔ عَنِ الِاعْتِدَالِ قَلِیْلًا کَانَ الْخُرُوجُ عَنْه أو کَثِیْرًا ویُضَادُّهُ الصَّلَاحُ وَیُسْتَعْمَلُ ذٰلِكَ فِی النَّفْسِ والبَدَنِ والاشیاءِ الخارجَةِ عَنِ الِاسْتِقَامَةِ، یُقَالُ فَسَدَ فَسَادًا وَفُسُوْدًا، وَأَفْسَدَهُ غَیْرُهُ، قَال (لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ لَوْ کَانَ	فسد: فساد کا معنی ہے شے کا اعتدال سے باہر ہو جانا، خواہ تھوڑا سا باہر ہو یا زیادہ۔ اس کی ضد صلاح ہے، اس کا استعمال جان، دل، بدن، اور ان تمام چیزوں کے لیے ہوتا ہے جو درست نہ رہ گئی ہوں۔ کہا جاتا ہے: "فَسَدَ، فَسَادًا وفُسُوْدًا" ٹھیک نہ رہا۔ اور "اَفْسَدَهُ غَیْرُهُ" دوسرے نے اسے خراب کر دیا۔ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: تو ضرور آسمان و زمین تباہ و برباد ہو جاتے۔(۲) اگر آسمان و زمین میں

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۱٤، القاعدۃ الخامسۃ من الفن الاول، نول کشور۔

(۲) قرآن مجید، سورۂ مومنون، آیت: ۷۱۔

فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا۔ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ۔ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ۔ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ۔ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ۔ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ۔ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا۔ إِنَّ اللّٰهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ۔ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ. (۱۰)

اللہ کے سوا اور خدا ہوتے تو ضرور تباہ ہوجاتے۔ (۱) چمکی خرابی خشکی اور تری میں۔ (۲) اور اللہ فساد سے راضی نہیں۔ (۳) اور جو ان سے کہا جائے زمین میں فساد نہ کرو۔ (۴) سنتا ہے! وہی فسادی ہیں۔ (۵) تا کہ اس میں فساد ڈالے اور کھیتی اور جانیں تباہ کرے۔ (۶) بیشک جب بادشاہ کسی بستی میں داخل ہوتے ہیں اسے تباہ کردیتے ہیں۔ (۷) اللہ مفسدوں کا کام نہیں بناتا۔ (۸) اور خدا خوب جانتا ہے بگاڑنے والے کو سنوارنے والے سے۔ (۹)

مدارک شریف میں ہے:

والفَسَادُ خروجُ الشَّيءِ عن حَالِ استِقَامَتِهِ وَكَونِهِ مُنتَفَعًا بِهِ وضِدُّه الصَّلاحُ وهو الحصولُ على الحالِ المستقيمة اھ. (۱۱)

فساد یہ ہے کہ شے کا حال درست نہ رہے اور قابل انتفاع ہونے سے نکل جائے۔ اس کی ضد صلاح ہے جس کا معنی ہے درست حال میں موجود رہنا۔

(۱) قرآن مجید، سورۃ الانبیاء: آیت: ۲۲۔ (۲) قرآن مجید، سورۂ روم: آیت: ٤١۔
(۳) قرآن مجید، سورۃ البقرۃ: آیت: ۲۰۵۔ (۴) قرآن مجید، سورۃ البقرۃ: آیت: ۱۱۔
(۵) قرآن مجید، سورۃ البقرۃ: آیت: ۱۲۔ (۶) قرآن مجید، سورۃ البقرۃ: آیت: ۲۰۵۔
(۷) قرآن مجید، سورۂ نمل: آیت: ۳٤۔ (۸) قرآن مجید، سورۂ یونس: آیت: ۸۱۔
(۹) قرآن مجید، سورۃ البقرۃ: آیت: ۲۲۰۔
(۱۰) المفردات فی غریب القرآن، ص: ۳۷۹—۳۸۰۔
(۱۱) تفسیر مدارک التنزیل، ص: ۲۰، ج: ۱، جامل محلہ، ممبئی۔

بیضاوی شریف میں ہے:

والفسادُ: خُرُوجُ الشَّئِ عَنِ الْإِعْتَدَالِ والصَّلَاحُ: ضِدُّهُ، وَكلاهُمَا يَعُمَّانِ كُلَّ ضَارٍ وَنَافِعٍ.	فساد یہ ہے کہ شے اعتدال کی حد سے نکل جائے۔ صلاح اس کی ضد ہے اور یہ دونوں ہر ضرر رساں اور نفع بخش چیز کو عام ہیں۔
ومنه: اِظهارُ المَعَاصِي وَالاِهَانَةُ بِالدِّيْنِ. فَاِنَّ الاِخْلَالَ بِالشَّرَائِعِ وَالاِعْرَاضَ عَنهَا مِمَّا يُوجِبُ الهَرَجَ وَالمَرَجَ وَيُخِلَّ بِنِظَامِ العَالَمِ اھ ملخصًا. (۱)	معاصی کا اظہار اور دین کی اہانت بھی فساد ہے کیوں کہ احکام کی خلاف ورزی اور ان سے اعراض فتنے وفساد کا باعث ہوتا ہے اور اس سے نظام عالم میں خلل پیدا ہوتا ہے۔

اسلامی نقطۂ نظر سے شریعت کی پیروی صلاح و اعتدال ہے۔ اور اس کی خلاف جرأت و بے باکی اعتدال سے تجاوز اور فساد ہے۔

اسی لحاظ سے فساد کا ایک معنی ”معاصی کا اظہار اور دین کی اہانت“ بھی بتایا گیا، اور بلاشبہہ شریعت کے خلاف جرأت و بے باکی معصیت کا اظہار اور دین کی اہانت ہے، تو اس تشریح کی روشنی میں فساد کا معنی ہوگا۔

”شریعت کے جادۂ اعتدال سے انحراف، اس کے خلاف جرأت و بے باکی اور معصیت کا ارتکاب۔“

مفسدہ کی تعریف: اور امام محمد غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مطابق فقہ کی اصطلاح میں مفسدہ کی جامع مانع تعریف یہ ہوگی:

وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هٰذِهِ الْأُصُولَ (الخَمْسَةَ) فَهُوَ مَفْسَدَةٌ. (۲)	مفسدہ: وہ چیز ہے جو دین، جان، عقل، نسب، مال یا ان میں سے کسی ایک کو فوت کر دے۔

---

(۱) بیضاوی شریف، ص:۱۶۹، ج:۱، دار الفکر، بیروت.

(۲) المستصفیٰ من علم الاصول فوق فواتح الرحموت، ص:۲۸۶، ج:۱۔

لہذا بھوک یا پیاس کی شدت سے اگر جان چلی جائے تو وہ مفسدہ ہے۔ نماز میں کلام کرنے، یا عمل کثیر کرنے، یا وضو توڑ دینے سے نماز فاسد ہو جائے تو یہ بھی مفسدہ ہے۔ یوں ہی کلمۂ کفر بولنے یا کسی کفر کا ارتکاب کرنے سے ایمان چلا جائے تو یہ ایک زبردست مفسدہ ہے اور جس ذریعہ سے اس مفسدے کا ازالہ ہو وہ مصلحت ہے۔

فرق و امتیاز: مصلحت مہمہ اور فساد موجود یا مظنون ایک دوسرے کی ضد ہیں، دونوں میں نسبت تباین کی ہے اور تقابل "تضاد" کا۔ لہذا یہ دونوں ایک ساتھ کبھی نہیں جمع ہوں گے اور اگر کہیں محسوس ہو کہ دونوں جمع ہیں تو ان میں ایک غالب اور دوسرا مغلوب ضرور ہوگا۔

پس جہاں مصلحت غالب ہوگی وہاں اسے ترجیح حاصل ہوگی اور اس کے مطابق احکام میں تغییر یا تخفیف ہوگی۔ اور جہاں فساد غالب ہوگا وہاں اسے ترجیح ہوگی اور اس کے مطابق احکام میں تغییر و تخفیف ہوگی۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ قاعدۂ فقہیہ: "دَرْءُ الْمَفَاسِدِ اَوْلٰی مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ" مطلق نہیں ہے، بلکہ اس شرط سے مقید ہے کہ فساد مصلحت پر غالب ہو اور مصلحت اس کے مقابل مغلوب ہو۔ لہذا اس قاعدہ میں اور قاعدۂ فقہیہ: "قَدْ تُرَاعَی الْمَصْلَحَۃُ لِغَلَبَتِھَا عَلَی الْفَسَادِ" میں کوئی تعارض نہیں کہ دونوں کا محمل الگ الگ ہے۔

ہاں الگ الگ دو حیثیتوں سے کسی محل میں ان کا اجتماع ہو سکتا ہے جیسے نماز جو غصب کی ہوئی زمین میں پڑھی جائے۔ اسے اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ دوسرے کی زمین کا بلا اجازت استعمال ہے تو نماز پڑھنی مکروہ ہے اور اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ اللہ عزوجل کی مقدس عبادت ہے جو اجلال و تعظیم کی کیفیات حسنہ پر مشتمل ہے تو وہ فریضۂ الٰہی سے سبکدوشی کے لیے کافی ہے۔

یوں ہی "عید الفطر کے دن روزہ رکھنے کی منت" کو اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ روزہ ہے جو اللہ عزوجل کی طرف منسوب ہے، کاسر شہوت ہے تو بلا شبہہ

مصلحت ہے اور اسی وجہ سے منت واجب بھی ہو جاتی ہے، اور اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض ہے تو یقیناً وہ مفسدہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس دن روزہ رکھنا حرام ہے۔

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

اَلصَّلٰوۃُ فِیْ اَرْضٍ مَغْصُوْبَۃٍ جَائِزَۃٌ وَلٰکِنْ یُعَاقَبُ بِظُلْمِہٖ فَمَا کَانَ بَیْنَہٗ وَ بَیْنَ اللّٰہِ تَعَالٰی یُثَابُ وَمَا کَانَ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْعِبَادِ یُعَاقَبُ کَذَا فِیْ مختار الفتاویٰ.

غصب کی ہوئی زمین میں نماز درست ہے۔ ہاں! غاصب پر اس کے ظلم کی وجہ سے عذاب ہوگا۔ تو وہ اللہ عزوجل کی عبادت پر ثواب پائے گا، اور بندے کی حق تلفی کی وجہ سے عذاب ہوگا۔

الصَّلٰوۃ جائزۃٌ فی جمیع ذٰلك لِاسْتِجْمَاعِ شَرَائِطِھَا وَاَرْکَانِھَا وَتُعَادُ عَلٰی وَجْہٍ غَیْرِ مَکْرُوْہٍ.(۱)

ان تمام صورتوں میں نماز صحیح ہے اس لیے کہ نماز کے تمام شرائط اور ارکان پائے جاتے ہیں، اور غیر مکروہ طریقے پر اس کا اعادہ واجب ہے۔

رد المحتار میں ہے:

اِذَا نَذَرَ صِیَامَ ھٰذِہِ الْاَیَّامِ فَاِنَّہٗ یَلْزَمُہٗ وَیَقْضِیْہِ فِیْ غَیْرِھَا، لِاَنَّہٗ لَمْ یَصِرْ بِنَفْسِ النَّذْرِ مُرْتَکِبًا لِلنَّھْیِ وَاِنَّمَا الْتَزَمَ طَاعَۃَ اللّٰہِ تَعَالٰی وَالمعصیۃُ بالفعل فکانت مِنْ ضَرُوْرَاتِ

اگر ایام منہیہ یعنی عید و بقرعید اور ذی الحجہ کی گیارہویں، بارہویں، تیرہویں میں روزے رکھنے کی نذر مانے تو نذر اس کے ذمہ لازم ہوگی اور دوسرے دنوں میں اس کی قضا کرے گا۔ اس لیے کہ صرف نذر مان لینے سے وہ ممنوع کا مرتکب نہیں ہوا کیوں کہ اس نے تو اللہ تعالیٰ کی اطاعت اپنے ذمہ لازم کی ہے۔ معصیت ان دنوں میں روزہ رکھنا

(۱) فتاویٰ عالم گیری، ص: ۱۰۹، ج: ۱، الفصل الثانی فیما یکرہ فی الصلٰوۃ وما لا یکرہ۔

المباشرۃ لا من ضرورات ایجاب المباشرۃ. منح مع زیادۃ ط.(۱) ہے۔ لہٰذا ایام منہیہ میں روزہ رکھنے سے تو معصیت کا تحقق ہوگا لیکن روزہ اپنے ذمہ واجب کر لینے سے معصیت کا تحقق نہیں ہوگا۔(م۔ساجد)

غرض یہ کہ مصلحت وفساد، مختلف حیثیتوں سے محل واحد میں جمع ہو سکتے ہیں اور جہاں ایسا نہ ہو وہاں دونوں میں سے ایک غالب اور دوسرا مغلوب ضرور ہوگا۔

ازالۂ فساد کی اصل کتاب وسنت میں

کتاب وسنت میں ازالۂ فساد کی اصل وہ تمام آیات واحادیث ہیں جن میں کسی طرح کا فساد پیدا کرنے پر تعزیر یا حد یا رجم یا قصاص یا دیت یا غُرّہ کا حکم دیا گیا ہے۔ یا اس پر عذاب جہنم کی وعید دی گئی ہے، یا کم از کم اللہ تعالیٰ کی ناراضی کا اظہار کیا گیا ہے۔ مثلاً ارشاد باری ہے۔

(۱)..... وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ. اور اللہ فساد سے راضی نہیں۔

(۲)..... اِنَّ اللّٰهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِيْنَ. بے شک اللہ مفسدوں کا کام نہیں بناتا۔

(۳ تا ۸) آیات حد زنا، حدِ قذف، حدِ شرب وخمر، حدِ سرقہ وآیاتِ قصاص وجہاد وتعزیر وقطاع طریق وغیرہ۔

یہ تمام نصوص ازالۂ فساد کی حجت ہونے کی واضح دلائل ہیں۔ اور یہ کتاب و سنت میں اس کثرت سے پائے جاتے ہیں کہ سب کو جمع کیا جائے تو ایک مستقل کتاب تیار ہو جائے۔ ہم نے یہاں صرف حصول برکت وتکمیل مبحث کے لیے چند آیات کا ذکر یا ان کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

---

(۱) رد المحتار، ص: ۱۰۲، ج: ۳، فصل فی العوارض المبیحۃ لعدم الصوم

شرعی احکام پر فساد کا اثر

فساد کا ضرر مصلحت کے نفع سے زیادہ ہو تو فساد و ضرر کے ازالہ کو ترجیح دی جاتی ہے اور اس کی وجہ سے پہلے سے ثابت شدہ شرعی احکام بھی بدل جاتے ہیں۔ ہم ذیل میں اس کے چند شواہد پیش کرتے ہیں۔

(۱) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

''جہاں پہلو دار بات سے کام نہ چلے وہاں صریح کذب بھی دفعِ ظلم و احیائے حق کے لیے جائز ہے یا نہیں، اس بارے میں کلماتِ علما مختلف ہیں۔

بہت روایات سے اجازت نکلتی ہے اور بہت اکابر نے منع کی تصریح فرمائی ہے حتی الوسع احتیاط اس سے اجتناب میں ہے۔

اور شاید قولِ فیصل یہ ہو کہ اس ظلم کی شدت اور کذب کی مصیبت کو عقل سلیم و دین قویم کی میزان میں تولے، جدھر کا پلہ غالب پائے اس سے احتراز کرے۔ مثلاً اس کا ذریعۂ رزق تمام و کمال کسی ظالم نے چھین لیا، اب اگر نہ لے تو یہ اور اس کے اہل و عیال سب فاقے مریں اور وہ بے کذب صریح نہیں مل سکتا تو اس ناقابل برداشت ظلم اشد کے دفع کو امید ہے کہ غلط بات کہہ دینے کی اجازت ہو۔

اور اگر کسی مال دار شخص کے سو دو سو روپے کسی نے دبا لیے تو اس کے لیے صریح جھوٹ کی اجازت نہ ہونی چاہیے کہ جھوٹ کا فساد زیادہ ہے اور اتنے ظلم کا تحمل اس مال دار پر ایسا گراں نہیں۔ حدیث سے ثابت اور فقہ کا قاعدۂ مقررہ، بلکہ عقل و نقل کا ضابطۂ کلیہ ہے کہ: مَنِ ابْتُلِيَ بِبَلِيَّتَيْنِ اخْتَارَ اَهْوَنَهُمَا. جو شخص دو بلاؤں میں گرفتار ہو اس میں جو آسان ہے اسے اختیار کرے۔

ردّ المحتار میں ہے:

واعلم ان الکذب قد یُباح وَقد یجب. والضّابِطُ فیہ کما فِی تبیین المحارم وغیرہ عن الاحیاء: أنّ کلّ مقصودٍ محمودٍ یُمکن التَّوصُّلُ الیہ بالصّدق والکذب جمیعًا فالکِذبُ فیہ حرام. وان أمکن التَّوصُّلُ الیہ بالکذب وحدہٗ فمباحٌ ان اُبیح تحصیلُ ذٰلك المقصود، وواجبٌ ان وجب کما لو رأی معصومًا اختفی من ظالم یرید قتلہٗ أو ایذاءہٗ فالکذب ھنا واجب اھ. (۱)

جھوٹ بولنا کبھی مباح ہوتا ہے اور کبھی واجب۔ اس کا ضابطہ جیسا کہ تبیین المحارم وغیرہ میں احیاء العلوم کے حوالے سے ہے یہ ہے کہ مقصد محمود کو اگر سچ و جھوٹ دونوں ذریعہ سے حاصل کرنا ممکن ہو تو وہاں جھوٹ بولنا حرام ہے۔ اگر صرف جھوٹ بول کر ہی وہ مقصد حاصل کیا جا سکتا ہو تو دیکھا جائے کہ وہ مقصد مباح ہے تو جھوٹ بولنا مباح ہے اور اگر وہ مقصد واجب ہے تو جھوٹ بولنا واجب ہے۔ جیسے کسی نے دیکھا کہ ایک بے گناہ انسان کسی ظالم کے خوف سے چھپا ہوا ہے اور وہ ظالم اُسے قتل کرنا چاہتا ہے، یا ایذا پہنچانا چاہتا ہے تو یہاں جھوٹ بولنا واجب ہے۔ (ن ر.)

(۲) بچیوں کا ختنہ مستحب ہے عہد سلف میں اس کا رواج تھا مگر اب اس سے ممانعت کر دی گئی ہے کیوں کہ اس پر غیر مسلم بلکہ بہت سے اپنے لوگ بھی ہنسیں گے جس سے فی الواقع دین کی تضحیک ہوگی اور ایمان بھی برباد ہو سکتا ہے، اور ظاہر ہے کہ دین کی تضحیک اور ایمان کی بربادی کا فساد ایک مستحب کام کی مصلحت سے بڑھ کر ہے۔ فتاوی افریقہ میں ہے:

''لڑکیوں کے ختنے کا کوئی تاکیدی حکم نہیں اور یہاں رواج نہ ہونے کے سبب عوام ان پر ہنسیں گے، طعنہ کریں گے اور یہ ان کے گناہ عظیم میں پڑنے کا سبب ہوگا

(۱) فتاوی رضویہ، ص:۱۷۸، ج:۹، کتاب الحظر والاباحۃ، رضا اکیڈمی۔

اور حفظِ دین مسلمان پر واجب ہے، لہٰذا یہاں اس کا حکم نہیں۔'' اشباہ میں ہے:

لا یسنّ ختانها وانّما هو مکرمة. منیة المفتی.

عورت کا ختنہ سنت نہیں، وہ تو صرف ایک بہتری کی بات ہے۔

پھر غمز العیون میں ہے:

وانّما کان الختان فی حقّها مکرمة لأنّهٗ یزید فی اللّذّة.

عورت کا ختنہ ایک بہتری یوں ہوا کہ اس سے لذت بڑھ جاتی ہے۔

درمختار میں ہے:

ختان المرأة لیس سنّة بل مکرمة للرّجال و قیل: سنّةٌ. (۱)

عورت کا ختنہ سنت نہیں، بلکہ مردوں کی خاطر ایک بہتری کی بات ہے۔ اور یہ قول ضعیف ہے کہ سنت ہے۔

اشباہ میں ہے:

(۳) ومن ذٰلك: ماذکره البزّازی فی فتاواه: ومن لم یجد سترةً ترك الاِستنجاءَ ولو علی شط النهر لأن النهی راجحٌ عَلَی الأمر: انتهی.

اور اسی قبیل سے وہ مسئلہ ہے جسے علامہ بزازی نے اپنے فتاویٰ میں ذکر فرمایا ہے کہ جو شخص دوسروں کی نظر سے بچنے کے لیے کوئی پردہ (آڑ) نہ پائے وہ پانی سے استنجا نہ کرے اگرچہ دریا کے کنارے ہو، اس لیے کہ نہی کو امر پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ (م ساجد)

(۴) والمرأة اذا وجب علیها الغسل ولم تجد سترة من الرجال تؤخر کذا فی شرح النقایة.

عورت پر غسل واجب ہو اور اسے مردوں کی نظر سے بچنے کے لیے کوئی پردہ (آڑ) نہ ملے تو وہ (آڑ پانے تک) غسل مؤخر کرے۔ ایسا ہی شرح نقایہ میں ہے۔

---

(۱) السنیة الأنیقة فی فتاوی افریقه، ص: ۵، مسئله: ۴

(۵) ومن فروع ذٰلك المبالغة فی الاستنجاء والاستنشاق مسنونة وتكره للصائم.

اس کے فروع سے یہ بھی ہے کہ استنجا کرنے اور ناک صاف کرنے میں مبالغہ کرنا سنت ہے، اور روزہ دار کے لیے مکروہ ہے۔

(۶) وتخليل الشعر سنة في الطهارة ويكره للمحرم اھ ملخصا.[1]

وضو کرنے میں داڑھی میں خلال کرنا سنت ہے اور محرم کے لیے مکروہ ہے۔

(۷) اشباہ میں ہے:

يجوز القضاء بعلمه في القصاص دون الحدود كما في الخلاصة اھ.

مسئلہ قصاص میں قاضی کا اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہے اور مسائل حدود میں ناجائز۔ جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔

اس کے تحت غمز العیون والبصائر میں ہے:

والفتوىٰ اليوم على عدم جواز القضاء بعلمه مطلقاً لفساد قُضاةِ الزّمانِ اھ.[2]

دورِ حاضر میں قاضیوں کے اندر فساد پیدا ہو جانے کی وجہ سے فتویٰ اس پر ہے کہ قاضی کا اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز نہیں خواہ مسئلہ قصاص کا ہو یا حدود کا۔

(۸) عہدِ رسالت میں عورتوں کو حاضریِ مسجد و جماعت و جمعہ وعیدین کی اجازت تھی، پھر حضرت عمر فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فسادِ زمانہ کی وجہ سے ان کو حاضری سے روک دیا۔ پہلے یہ پابندی بوڑھی عورتوں کے لیے مخصوص اوقات میں اور جوان عورتوں کے لیے مطلقاً تھی، پھر فساد عام ہو جانے کی وجہ سے تمام اوقات میں عورتوں کے لیے پابندی ہوگئی۔

درمختار میں ہے:

---

(۱) الاشباہ والنظائر، ص: ۱۱۴، ۱۱۵، القاعدة الخامسة من الفن الاول، نول کشور

(۲) الاشباہ والنظائر مع شرحه غمز العيون والبصائر، ص: ۱۵۲، القاعدة السادسة من الفن الاول، العادة محكمة

يُكْرَهُ حُضُورُهُنَّ الْجَمَاعَةَ وَلَوْ لِجُمُعَةٍ وَّعِيْدٍ وَّوَعْظٍ مُطْلَقًا وَلَو عَجُوْزًا لَيْلًا عَلَى الْمَذْهَبِ الْمُفْتٰى بِهٖ لِفَسَادِ الزَّمَانِ. (۱)

فساد زمان کی وجہ سے مذہب مفتی بہ یہ ہے کہ عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا مطلقاً مکروہ ہے، اگر چہ وہ حاضری جمعہ و عیدین ادا کرنے اور وعظ سننے کے لیے ہو اور اگر چہ عورت بوڑھی ہو اور رات کا وقت ہو۔

مسلم شریف میں ہے:

عن يحيٰ وهو ابن سعيد عن عمرة بنت عبدِ الرّحمٰن أنّها سَمِعَتُ عائشةَ زوجَ النّبِي صلّى اللّٰه تعالىٰ عليه وسلّم تقولَ: لَوْ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ تعالىٰ عليه وسلم رَأى ما اَحْدَثَ النِّسَاءُ لَمَنَعَهُنَّ الْمَسْجِدِ كَمَا مُنِعَتْ نِسَاءُ بَنِي اِسْرَائِيل قالَ: فقلت لعمرة: أنِسَاءُ بني اِسْرَائِيل مُنِعْنَ المسجد؟ قالت نعم. (۲)

یحیٰ بن سعید سے مروی ہے وہ عمرہ بنت عبد الرحمٰن سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عورتوں کا یہ حال دیکھتے تو ضرور انھیں مسجد میں آنے سے منع فرمادیتے جس طرح بنی اسرائیل کی عورتیں روک دی گئیں، راوی کہتے ہیں میں نے عمرہ سے پوچھا: کیا بنی اسرائیل کی عورتیں مسجد میں آنے سے روک دی گئی تھیں؟ تو انھوں نے کہا: ہاں۔

بخاری شریف کے الفاظ یہ ہیں:

عن يحيٰ بن سعيد عن عمرة عن عائشةَ قالت: لَوْ

یحیٰ بن سعید عمرہ سے روایت کرتے ہیں وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے

(۱) در مختار علی هامش رد المحتار، ص:۴۱۸–۴۱۹، ج:۱، باب الإمامة.

(۲) صحيح مسلم شريف، ص:۱۸۳، ج:۱، باب خروج النسا الى المساجد.

اَدْرَكَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهِ عليه وسَلَّمَ مَا اَحْدَثَ النِّسَاءُ لَمَنَعَهُنَّ الْمَسْجِدَ كَمَا مُنِعَتْ نِسَاءُ بَنِي اِسْرَائِيل فقلت لعمرة: أو مُنِعْنَ قالت نعم.(۱)

کہ انھوں نے فرمایا: اگر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عورتوں کا یہ حال دیکھتے تو ضرور انھیں مسجد میں آنے سے منع فرما دیتے جیسے کہ بنی اسرائیل کی عورتیں روک دی گئیں (راوی کہتے ہیں) میں نے عمرہ سے پوچھا کیا وہ روک دی گئی تھیں؟ تو انھوں نے کہا: ہاں۔

(۹) حاشیہ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"جو مسجد ویران ہو اور اس کی آبادی کی کوئی صورت نہ ہو اور اس کے آلات کی حفاظت نہ ہو سکے تو اب فتویٰ اس پر ہے کہ اس کے کڑی تختے وغیرہ دوسری مسجد میں دیے جا سکتے ہیں۔"(۲)

اس کی اصل تنویر الابصار و درمختار کا درجِ ذیل جزئیہ ہے:

(ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجدًا عند الامام، والثاني) ابدًا الى قيام الساعة (وبه يفتى) حاوي القدسي (وعاد الى الملك) اي ملك الباني او ورثته (عند محمد) وعن الثاني ينقل الى مسجد آخر باذن

اگر مسجد کے اردگرد کی آبادی ویران ہو جائے اور اس مسجد کی ضرورت باقی نہ رہے تو بھی وہ امام اعظم اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک قیامت تک مسجد ہی رہے گی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ حاوی القدسی۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک وہ مسجد بانی (واقف) یا اس کے ورثہ کی ملک ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے

---

(۱) صحیح بخاری شریف، ص: ۱۲۰، ج: ۱۔ باب خروج النساء الی المساجد باللیل والغلس، مجلس البرکات۔

(۲) حاشیہ فتاوی رضویہ، ص: ۲۹۲، ج: ۱، رسالہ اجلی الاعلام۔

القاضي (ومثلهٗ) في الخلاف المذكور (حشيشُ المَسْجِد وحَصِيرُهٗ مع الإستِغنَاءِ عنهما، و) كذا (الرّباط والبئر اذا لم ينتفع بِهِمَا فيصرف وقف المَسْجِد والرّباط والبئر) والحوضِ (الىٰ اقربِ مسجدٍ أو رباطٍ أو بئرٍ) أو حوضٍ (اليه). (۱)

مروی ہے کہ اس کو قاضی کی اجازت سے دوسری مسجد کی طرف منتقل کر دیا جائے گا۔ اسی طرح کا اختلاف مسجد کی گھاس اور اس کی چٹائی کے بارے میں بھی ہے جب کہ ان کی ضرورت نہ ہو، یوں ہی سرائے اور کنواں کے بارے میں بھی اختلاف ہے جب کہ ان سے فائدہ نہ اٹھایا جائے تو مسجد، سرائے، کنواں اور حوض کا وقف اس سے قریب تر دوسری مسجد، سرائے، کنواں اور حوض کی طرف منتقل کر دیا جائے گا۔ (م بساجد)

ردالمحتار میں ہے:

والذي ينبغي متابعة المشائخ المذكورين في جواز النقل بلا فرق بين مسجد أو حوض، كما أفتى به الامام ابو شجاع والامام الحلواني وكفى بهما قدوة ولاسيما في زماننا، فان المسجد أو غيره من رباط أو حوض اذا لم ينقل يأخذ انقاضهٗ اللُّصُوْصُ وَالْمُتَغَلِّبُوْنَ كما

مسجد و حوض کے درمیان کسی فرق کے بغیر انھیں منتقل کرنے کے جواز میں مشائخ کی متابعت مناسب ہے۔ جیسا کہ امام ابوشجاع اور امام حلوانی نے اسی پر فتویٰ دیا اور یہ دونوں پیشوا کافی ہیں۔ خصوصاً ہمارے زمانہ میں کیوں کہ اگر مسجد سرائے یا حوض کو منتقل نہ کیا جائے تو چور اور ڈاکو اس کا ملبہ تک اٹھا لے جائیں گے جیسا کہ مشاہدہ ہے۔ یوں ہی اوقاف کو اس کے متولی یا دوسرے لوگ کھا جائیں گے۔ (مزید برآں) منتقل نہ کرنے کی صورت میں اس

(۱) تنویر الابصار و دُرِّ مختار، ص:۵۴۸، ج:۶، کتاب الوقف، مطلب فی احکام المسجد

هُوَ مُشَاهَدٌ. وَكَذٰلِكَ اَوْقَافُهُ يَا كُلُّهَا النُّظَّارُ أو غيرهم ويلزم من عدم النقل خراب المسجد الآخر المحتاج الى النقل اليه. (۱)

دوسری مسجد کا بھی ویران ہونا لازم آئے گا جس کی طرف منتقل کرنے کی ضرورت ہے۔ (م.ساجد)

(۱۰) اب فتویٰ اس پر ہے کہ مسلمان عورت معاذ اللہ مرتد ہو کر بھی نکاح سے نہیں نکل سکتی وہ بدستور اپنے شوہر مسلمان کے نکاح میں ہے، مسلمان ہو کر یا بلا اسلام دوسرے سے نکاح نہیں کر سکتی۔ (۲)

فقہ حنفی کی معتمد کتاب درمختار میں اس مسئلے پر یوں روشنی ڈالی گئی:

وَاَفْتٰى مَشَائِخُ بَلْخ بِعَدَمِ الْفُرْقَةِ بِرِدَّتِهَا زَجْرًا وَتَيْسِيْرًا لاسيما الَّتِى تقع فِى الْمُكَفِّرِ ثم تُنْكِرُ. قال فى النهر: والافتاءُ بهذا أولٰى مِنَ الافتاء بما فى النَّوادر اھ (۳)

بلخ کے مشائخ کرام نے عورتوں کو کفر سے روکنے اور لوگوں کی آسانی کے لیے یہ فتویٰ صادر کیا کہ عورت کے مرتد ہونے سے میاں بیوی کے درمیان فرقت نہیں واقع ہوگی۔ خاص کر اس عورت کے مرتد ہونے سے جو کفر کا ارتکاب کر کے انکار کر بیٹھتی ہے۔ نہر میں فرمایا کہ اس قول پر فتویٰ دینا نوادر پر فتویٰ دینے سے راجح ہے۔

بحر الرائق شرح کنز الدقائق میں بھی یہ مسئلہ منقول ہے:

بَعْضُ مَشَائِخِ بَلْخٍ وَمَشَائِخِ سَمَرْقَنْدَ اَفْتَوْا بِعَدَمِ الْفُرْقَةِ

بعض مشائخ بلخ و مشائخ سمرقند نے فتویٰ دیا کہ عورت کے مرتد ہونے سے فرقت واقع نہیں

---

(۱) رد المحتار، ص: ۵۵۰، ج: ۶، مطلب فی انقاض المسجد۔

(۲) حاشیہ فتاویٰ رضویہ ص: ۲۹۲، ج: ۱، رسالہ اجلی الاعلام۔

(۳) الدر المختار شرح تنویر الابصار علی ھامش رد المحتار، ص: ۲۹۲، ج: ۱

بردّتها حسمًا لِبَابِ الْمَعْصية والحيلة لِلخَلَاصِ مِنْهُ.اھ(۱)

ہوتی، تا کہ شوہر سے رہائی حاصل کرنے کے لیے کفر کو حیلہ بنانے کی جڑ کٹ جائے اور معصیت کا دروازہ بند ہو جائے۔

(۱۱) فتاویٰ رضویہ میں ہے:

وَمِنْ ذٰلِكَ إفْتَاءُ جَدِّ المقدسي بِجَوَازِ اَخْذِ الْحَقِّ مِنْ خِلَافِ جِنْسِه حذار تضييع الحقوق. قَالَ فِي رَدِّ المحتار : قال القهستاني: و فيه ايماءٌ الىٰ أنَّ لَهٗ أن يَّاخذ مِنْ خِلَافِ جِنْسِه عِنْدَ الْمُجَانَسَةِ فى المَالِيَة وَهٰذَا اَوْسَعُ فَيُجوز الْأَخْذُ به و ان لم يكن مذهبُنا فإنَّ الإنسانَ يعْذَر فى العملِ به عند الضرورة كما فى الزاهدى.اھ(۲)

اور اسی قبیل سے جد المقدسی کا یہ فتویٰ ہے کہ خلاف جنس سے اپنا حق وصول کرنا جائز ہے، اس لیے کہ اس میں حقوق کے ضیاع سے حفاظت ہے۔ رد المحتار میں ہے کہ علامہ قہستانی نے فرمایا: اس میں اشارہ ہے کہ صاحبِ حق کو خلاف جنس سے اپنا حق وصول کرنا جائز ہے جب کہ مالیت میں یکسانیت ہو اور اس میں زیادہ آسانی ہے لہٰذا اس کو اختیار کرنا جائز ہے، اگر چہ یہ ہمارا مذہب نہیں ہے کیوں کہ ضرورت کے وقت اس پر عمل کرنے میں انسان معذور ہوگا جیسا کہ زاہدی میں ہے۔ (مولانا ساجد علی مصباحی)

ان مسائل سے عیاں ہوا کہ ازالۂ فساد کبھی حاجت کے درجہ میں ہوتا ہے اور کبھی ضرورت کے۔ لہٰذا حسب اختلاف مراتب مستثنیٰ و خارج امور کو چھوڑ کر عامۂ ابوابِ فقہ میں یہ بھی تغییر و تخفیف احکام کا سبب ہوگا۔

نیز اس کی یہ تاثیر اجتہادی مسائل اور موارِدِ نصوص سب کو عام ہوگی۔

(۱) البحر الرائق، ص:۲۳۰، ج:۳، باب نکاح الکافر (بیروت)

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص:۲۹۳، ج:۱، رسالہ اجلی الاعلام

ساتوں اسباب ایک محل میں جمع ہوسکتے ہیں

ساتوں اسباب – ضرورت، حاجت، عموم بلویٰ، عرف، تعامل، دینی ضروری، مصلحت، ازالۂ فساد – کے درمیان باہم کوئی منافات اور تباین نہیں پایا جاتا کہ ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہ ہوسکیں، بلکہ یہ اسباب دودو، چار چار، چھ چھ اور بلکہ ساتوں ایک ساتھ جمع ہوسکتے ہیں۔

بادی النظر میں یہ سوچا جاسکتا ہے کہ مصلحت اور فساد دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ان کے درمیان تباین پایا جاتا ہے، اس لیے کم سے کم یہ دو اسباب یکجا نہیں ہوسکتے۔ مگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ فقہا اس سبب کا ذکر ''دفعِ مفسدہ'' اور ''ازالۂ فساد'' کے عنوان سے کرتے ہیں تو پھر مصلحت اور ازالۂ فساد میں کوئی تباین یا تضاد نہیں رہ جاتا کہ ازالۂ فساد بھی اپنی جگہ ایک مصلحت ہی ہے۔ امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ازالۂ فساد کو بھی مصلحت ہی سے موسوم فرمایا ہے، لہٰذا ساتوں اسباب کا کسی ایک محل میں اجتماع ہوسکتا ہے۔

☆ ''باغوں کے پھل کی بیع وشرا'' والے مسئلے میں اجتماع کا یہ خوب صورت منظر مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ خاتم الفقہا علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے الفاظ میں وہ مسئلہ اس طرح ہے:

قلت: لا یخفی تحقق الضرورۃ	میں کہتا ہوں کہ ہمارے زمانے میں اس
فی زماننا لا سیما فی مثل	ضرورت کا تحقق کوئی مخفی امر نہیں خصوصا
دمشق الشام کثیرۃ الاشجار	دمشق کے علاقے میں جو کثیر باغات اور
والثمار فانہ لغلبۃ الجہل علی	پھل کا علاقہ ہے کیوں کہ لوگوں پر جہالت
الناس لا یمکن الزامہم	کے غلبے کی وجہ سے انھیں درج بالا

بالتَّخلُّص باحدی الطُّرق المذکورة و اِنْ اَمْکن بالنسبة الیٰ بعض أفراد النّاسِ لا یمکن بالنسبة الی عامّتهم و فی نزعهم عن عادتهم حرجٌ کما علمت ویلزم تحریم إکل الثمار فی هذه البلدان اِذ لاتباع الا کذٰلك. اه (۱)

طریقوں کا پابند کرنا ممکن نہیں، ہاں کچھ لوگ وہ طریقے اختیار کر سکتے ہیں، مگر سب ایسا نہیں کر سکیں گے اور ان کی عادت چھڑانے میں حرج لاحق ہوگا جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے، پھر لازم آئے گا کہ اس علاقے میں لوگ حرام پھل کھائیں کیوں کہ وہاں باغات کے پھل اسی طور پر بیچے جاتے ہیں۔

بحر الرائق میں امام جلیل ابوبکر محمد بن فضل فضلی سے ہے:

استحسن فیه لتعامل الناس فانهم تعاطوا بیع ثمار الکرم بهٰذه الصفة ولهم فی ذٰلك عادة ظاهرة و فی نزع الناس عن عاداتهم حرج. اه (۲)

میں اسے لوگوں کے تعامل کی وجہ سے اچھا سمجھتا ہوں کیوں کہ لوگ انگور کے پھلوں کی بیع اسی طور پر کرتے ہیں یہ ان کی عادتِ ظاہرہ ہے اور لوگوں کی عادت چھڑانے میں حرج ہے۔

مسئلہ اصل یہ ہے کہ باغ کے کچھ پھل نکل چکے ہیں اور کچھ نکلنے کو باقی ہیں تو ظاہر مذہب میں ان پھلوں کی بیع ناجائز و باطل ہے مگر اب اس طرح کے پھلوں کی خرید و فروخت عوام الناس میں رائج ہو چکی ہے اور ان کی یہ عادت چھڑانے میں سخت حرج ہے۔ بلکہ صحیح یہ ہے کہ عوام اب اس عادت سے باز نہ آئیں گے لہٰذا اس بیع باطل سے اجتناب موجودہ حالات میں ناممکن ہے۔

ایک طرف تو اس مسئلہ کا یہ حال ہے، دوسری طرف عوام و خواص اور علما و صلحا کا

---

(۱) رد المحتار، ص: ۴۳، ج: ۴، مطلبٌ فی بیع الثمر و الزرع و الشجر، من کتاب البیوع

(۲) البحر الرائق، ص: ۳۲۵، ج: ۵، کتاب البیع (بیروت) وکذا فی رد المحتار، ص: ۴۳، ج: ۴

حال یہ ہے کہ وہ سب کچھ دیکھتے اور جانتے ہوئے بھی یہ پھل بازار سے خریدتے اور پھلوں کے تحائف قبول فرماتے اور خود بھی کھاتے اور دوسروں کو بھی کھلاتے ہیں۔ ایک زمانے سے سب کا یہی حال ہے تو عموم بلویٰ ضرور متحقق ہے۔ اس طرح اس مسئلے میں غور کیا جائے تو ساتوں اسباب یکجا پائے جاتے ہیں۔

ضرورت: شرعی ضرورت کے تحقق سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ خود شامی میں اس کی صراحت ہے۔

حاجت: یوں متحقق ہے کہ جہاں ضرورت ہوتی ہے وہاں حاجت بھی ضرور پائی جاتی ہے۔

عمومِ بلویٰ: ابھی واضح کیا گیا کہ عوام وخواص سبھی اس محظور میں مبتلا ہیں لہذا عمومِ بلویٰ متحقق ہے۔

حرج: جب ضرورت، حاجت، عمومِ بلویٰ تینوں یکجا ہیں تو حرج ضرور موجود ہے کہ یہ تینوں حرج ہی کے افراد سے ہیں۔

عرف وتعامل: عرف وتعامل کا وجود تو روزِ روشن کی طرح ہے کہ یہ خرید و فروخت لوگوں کی عادت بن چکی ہے اور اسی کی وجہ سے درج بالا اسباب حرج وجود میں آئے۔ شامی میں اس کے لیے عادۃ کا لفظ آیا ہے جو تعامل کا ہم معنی ہے اور بحر الرائق میں تو خاص لفظ ''تعامل'' کی صراحت بھی ہے۔

دینی ضروری مصلحت: بیع باطل کا ارتکاب مفسدہ ہے اور لوگوں کو گناہ سے بچانا مصلحت، اور یہ مصلحت اس مفسدہ پر غالب ہے اس لیے یہاں یہ سبب بھی متحقق ہے۔ واضح ہو کہ یہاں مصلحت ''درجہ ضرورت'' میں ہے۔

ازالۂ فساد: کا پایا جانا تو ظاہر ہے کہ بیع کا بطلان اور اس کا ارتکاب گناہ ہے جو یقیناً فساد ہے۔ یہاں اسی کا ازالہ متعدد اسباب تخفیف کی بنا پر کیا گیا ہے۔

اس تجزیہ سے یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ ساتوں اسباب کے درمیان تباین یا تضاد نہیں پایا جاتا اور یہ سب کے سب ایک محل میں جمع ہو سکتے ہیں۔

☆یوں ہی طاعات پر اجارے کا جواز شرعی ضرورت بھی ہے اور حاجت بھی، اس کا عرف وتعامل بھی ہے۔ اور یہ دینی ضروری مصلحت بھی۔ اس میں عمومِ بلویٰ بھی ہے اور زالۂ فساد بھی۔ اس طرح اس مسئلے میں بھی ساتوں اسباب کا اجتماع پایا جاتا ہے۔ کتب فقہ میں اس کے پچاسوں نظائر موجود ہیں۔ ہم نے صرف نمونے کے طور پر دو نظیریں پیش کی ہیں۔

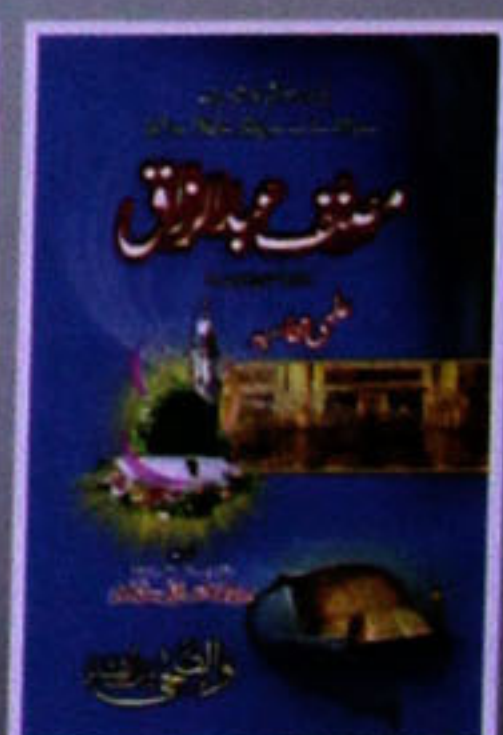
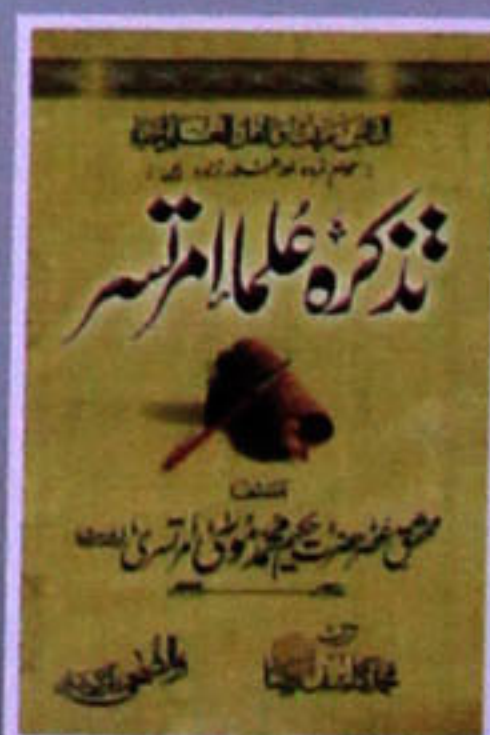
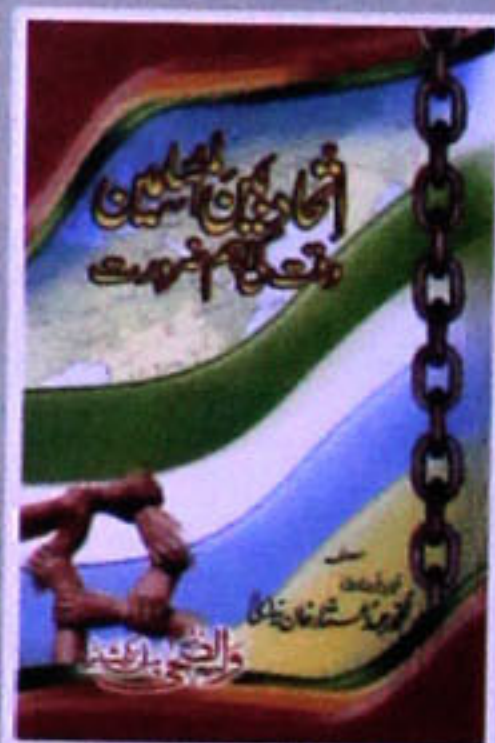
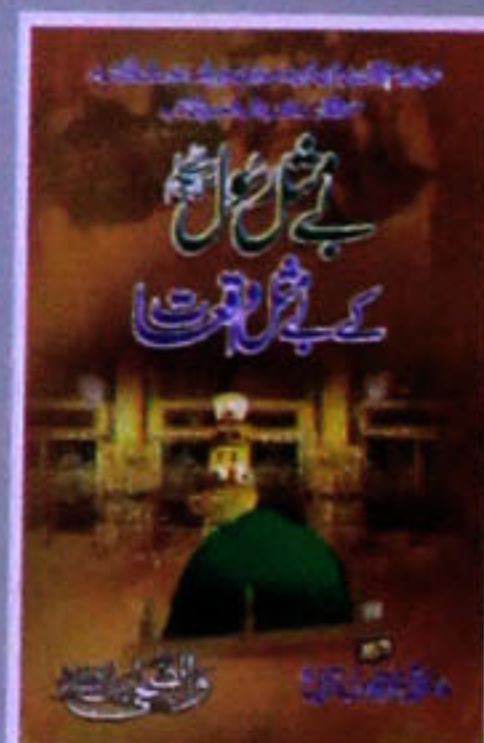
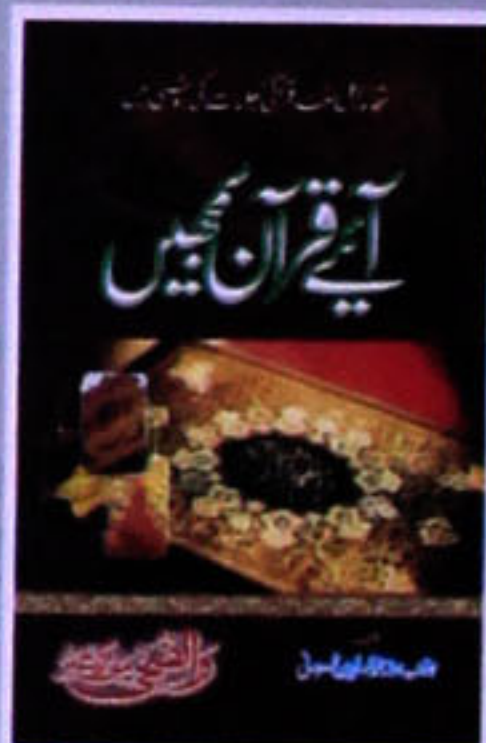
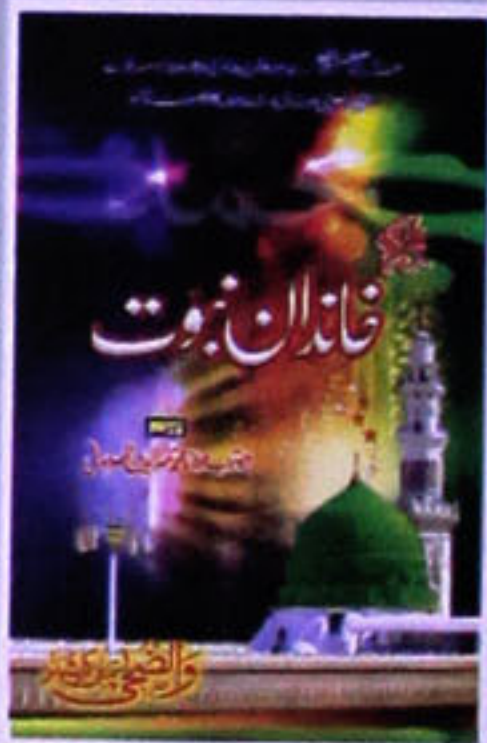
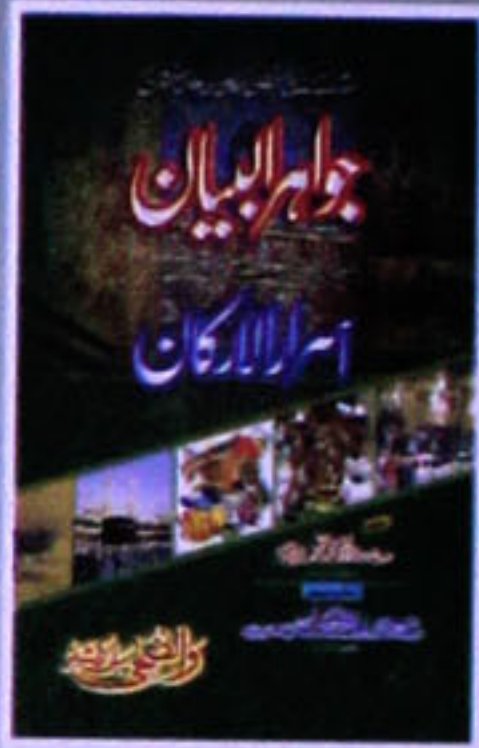
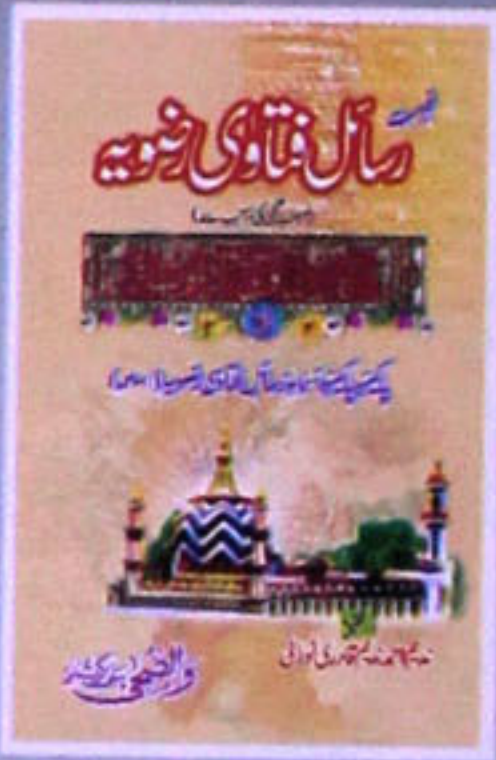
شکرِ خدائے پاک

خدائے برتر وتوانا کا بے پناہ شکر ہے کہ یہ بندۂ ضعیف اسباب سبعہ کی تشریح اوران کے اثر ودائرۂ اثر کے تعلق سے جو وضاحت کرنا چاہتا تھا وہ بتوفیقہ تعالیٰ پوری ہوئی۔ خدائے پاک اس کی لغزشوں کو معاف فرمائے اور اس کتاب کو اس کے اعمالِ حسنہ میں شمار فرمائے اور اسے مقبولِ عوام وخواص بنائے اور اس عاجز نیز اس کے اساتذہ، مشائخ، والدین اور احباب و اہل وعیال سب کو دونوں جہان میں اپنے رضوان وغفران سے نوازے۔ آمین بجاہ حبیبہ النبی الرؤف الرحیم علیہ وعلیٰ اٰلہٖ وصحبہٖ و ازواجہٖ افضل الصلاۃ والتسلیم۔

محمد نظام الدین رضوی

خادمِ درس وافتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

یکم جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ/ ۲۷/ اپریل ۲۰۰۹ء

(روز جاں افروز دوشنبہ مبارکہ)

داتا دربار مارکیٹ لاہور 0300-7259263